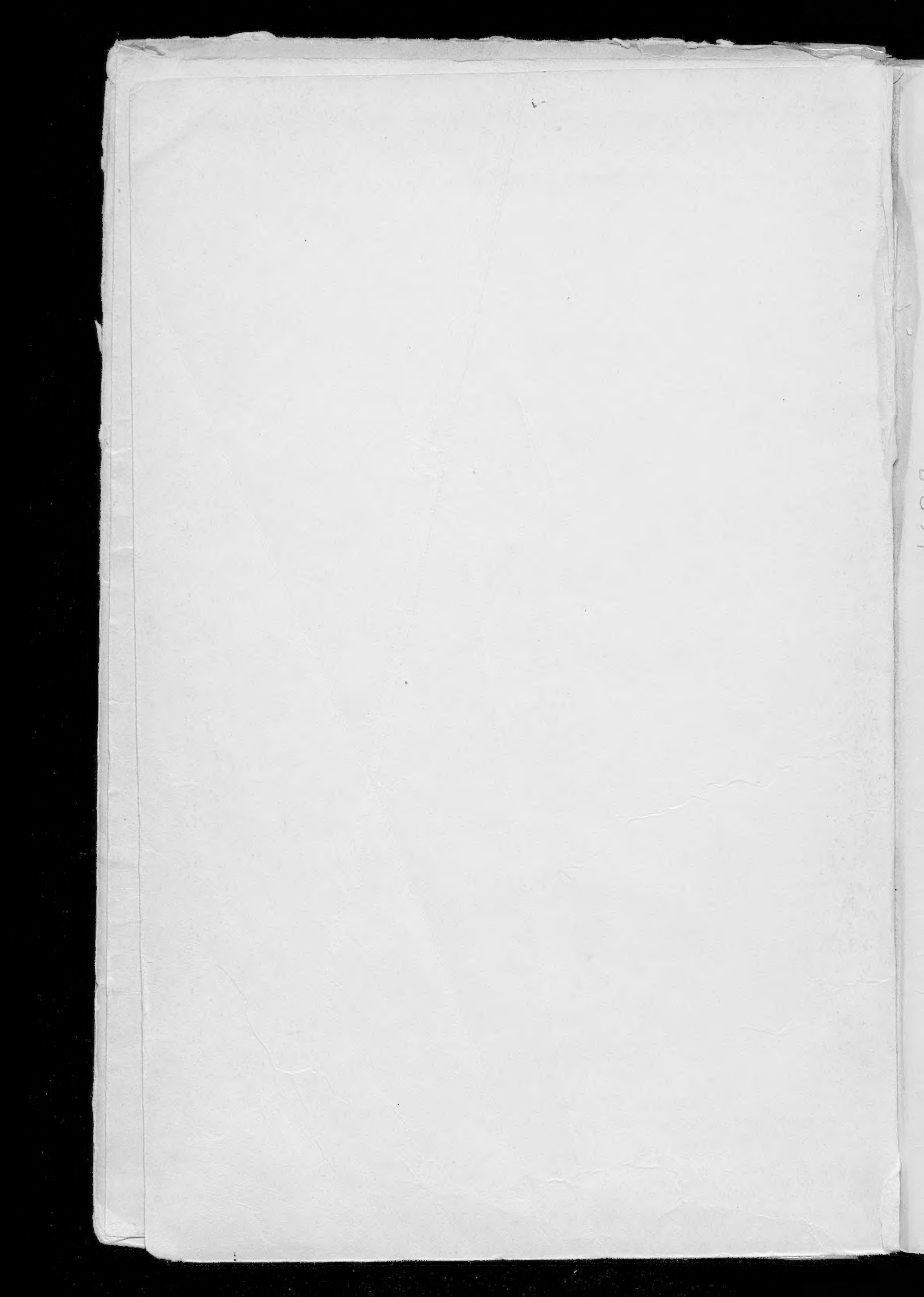
Ж-313

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

СБОРНИК МУЗЕЯ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

XI

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
1949



ИЭ 21
ЭК-373.

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ имени Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

СБОРНИК
МУЗЕЯ АНТРОПОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ

XI

1638





ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
МОСКВА 1949 ЛЕНИНГРАД

Пров-ка
1966-67

Редколлегия:
С. П. Толстов (ответств. редактор), *Л. П Потапов* (зам. редактора),
Н. А. Кисляков, Д. А. Ольдерогге, С. В. Иванов,
секретарь редакции *В. В. Храмова*

42605

СОДЕРЖАНИЕ

Черты первобытно-общинного строя в охоте у северных алтайцев

Л. П. Потапов

1. Краткие сведения о хозяйстве племен северного Алтая

У племен северного Алтая древнейшей и основной отраслью хозяйства являлась охота на зверя. За последние годы археологическими исследованиями установлено обитание человека в предгорьях Алтая в эпоху верхнего палеолита.[1] Палеолитический человек обитал, видимо, и в горах Алтая, по крайней мере — в бассейне р. Чарыша. В пещерах по р. Чарышу и некоторым его притокам путешественник Гельмерсен обнаружил костные остатки богатой фауны, в том числе много костей ныне вымерших животных, как, например, мамонта, носорога, пещерной гиены, лося, исполинского оленя, первобытного быка (тура), зубра, медведя, пещерного льва, дикой лошади и т. д.[2] В работе А. С. Уварова „Археология России" приведены соображения о том, что пещеры эти были обитаемы палеолитическим человеком, который охотился на перечисленных, теперь уже вымерших, животных и оставил скопления этих костей.[3] Очень возможно, что специальные исследования чарышских пещер дадут серьезные основания говорить о палеолитическом охотнике в горах Алтая.

Позднее энеолитические памятники в горах Алтая, памятники так называемого Афанасьевского типа, также указывают на важнейшее значение охоты на зверя в хозяйственной жизни человека того времени. Раскопки в устье р. Куюма (правый приток р. Катуни) могил Афанасьевского времени обнаружили значительные костные остатки диких живот-

---

[1] Г. П. Сосновский. Палеолитические стоянки около г. Бийска. Тр. Советск. секц. Междунар. ассоц. по изуч. четвертичн. пер., в. III, 1932, стр. 155.

[2] Helmersen. Beiträge zur Kenntniss der Russland, XIV, St.-Pb., 1848. — Brandt. Neue Untersuchungen über die in den altaischen Höhlen aufgefundenen Säugethierreste, Bull. de l'Akad. de St.-Pb., 1871, XV, стр. 147—202.

[3] Археология России. Каменный период, т. I, М., 1881, стр. 196 и 197.

ных, которые, несомненно, являлись предметом охоты. Среди них больше всего костей козули; кроме того, найдены кости марала, лисицы, зайца.[1]

Немногочисленные памятники следующего, так называемого Андроновского этапа (период бронзы) пока известны лишь в северных предгорьях Алтая и не дают ни костей диких животных, ни орудий охоты.[2] Однако в могилах Карасукского культурного этапа вновь имеются указания на занятия жителей северных предгорий Алтая охотой на зверя. Так, например, в Карасукской могиле у с. Красный Яр был найден зуб (просверленный) марала.[3]

Более обильные указания на занятия охотой населения Алтая дают памятники скифского типа. Раскопки знаменитого Пазырыкского кургана дают возможность утверждать факт существенного значения охоты в это время (V—III вв. до н. э.), что отразилось даже в погребальном инвентаре. Прежде всего привлекает к себе внимание то обстоятельство, что все 10 седельных подушек, обнаруженных в кургане, набиты оленьей шерстью.[4] Это шерсть северного оленя, еще до сего времени водящегося в диком виде в горах Алтая. В пользу развитой охоты говорят также многочисленные изображения зверей на сбруйных комплектах из того же кургана. Среди них имеются реалистические изображения тигра, лося, марала, аргали (дикий баран — *Ovis ammon* L.), горного козла. Кроме перечисленных животных, изображенных целиком, имеются изображения отдельных частей других диких животных (клыки кабана, рога джейрана — *Gazella subgutturosa Culd*).

Изображения эти, согласно исследованиям М. П. Грязнова, исполнены с глубоким и точным знанием модели, которое особенно свойственно охотникам. Все эти животные, за исключением джейрана, водятся в Алтае до сего времени. Тигр проникал в горы Алтая, почти до г. Бийска, даже в XIX в.[5] Совместное нахождение в горах Алтая тигра и лося отмечал еще Гумбольд.[6] Среди изображений Пазырыкского кургана имеется тигр, вцепившийся в круп лося.[7] Несомненно, что алтайскому охотнику Пазырыкского времени приходилось охотиться на тигра, как это делали охотники Алтая в VII в.[8] и случайно даже в XIX в. К Пазырыкскому вре-

---

[1] По сообщению Г. П. Сосновского.

[2] Могилы Андроновского типа (вторая половина второго тысячелетия до н. э.) обнаружены у с. Клепиково и с. Красный Яр.

[3] Раскопки Алтайской экспедиции 1930 г.

[4] М. Грязнов. Пазырыкский курган. Изд. АН СССР и Гос. Эрмитажа, М.—Л., 1937, стр. 15.

[5] Никольский. Путешествие в Алтайские горы летом 1882 г. Тр. СПб. общ. естеств., 1883, XIV, 1. — Яблонский. Алтай. Журн. „Природа и охота“, 1904, IX, стр. 17.

[6] Central-Asien Untersuchungen über die Gebirgsketten und die vergleichende Klimatologie, 1844, I, стр. 214.

[7] М. Грязнов. Пазырыкский курган, стр. 17.

[8] С. И. Руденко и А. Н. Глухов. Могильник Кудырге на Алтае. Мат. по этногр. России, т. III, в. 2, изд. Этногр. отдела Гос. Русск. муз., Л., 1927.

мени относятся и стрелы из меди и кости, найденные А. В. Адриановым в курганах №№ 2 и 4 на р. Бухтарме.[1]

В позднескифских погребениях Алтая (III в. до н. э. — I в. н. э.), характерным памятником которых является курган в Шибе (р. Урсул, Онгудайский аймак Горно-Алтайской области), также наличествуют ясные свидетельства о занятии населения Алтая охотой на крупных мясных и на пушных зверей. В кургане Шибе были найдены зубы соболя, первые коренные верхней челюсти: 7 левых, 3 правых (по определению В. И. Громова). Здесь же оказались: обломок рога козули со следами обработки его, обрезок рога марала, изделия из рога лося, лоскут меховой одежды и изображения зверей — голова лося, тигр.[2]

В большом кургане по р. Катанде, может быть современном кургану Шибе (II катандинское кладбище), была найдена дорогая одежда из собольего и горностаевого меха, а также различные стрелы и украшения, изображающие оленей, медведей.[3] К этому же времени относятся материалы из раскопок с. Большая речка, где были найдены кости промысловых животных: марала, соболя, выдры, лисицы, волка, зайца, лося, бобра. Исследовавший материалы этих раскопок М. П. Грязнов приходит к выводу, что население этого района жило почти исключительно охотой и рыболовством. Охота и рыболовство сохраняют здесь важное значение и в первом тысячелетии новой эры.[4] В настоящее время большинство из перечисленных выше промысловых животных в районе Большой речки совершенно исчезло (лось, марал, козуля, бобр, соболь).

О большом значении охоты для населения Алтая свидетельствуют также и более поздние памятники, периода железа. В курганах близ с. Курай, раскопанных Саяно-Алтайской археологической экспедицией Гос. Академии истории материальной культуры им. Н. Я. Марра и Гос. Исторического музея, были найдены луки, отделанные костью, и берестяные колчаны со свистящими стрелами. Могилы эти датируются VI—VIII вв.[5] О наличии у тюрков Алтая роговых луков со свистящими стрелами свидетельствует китайская летопись, описывающая события 553 г.[6] Эти стрелы-свистунки охотники алтайцы применяли и позднее, в XIX в., как будет показано дальше.

Ценный материал для суждения о значении охоты и ее приемах в описываемый период дает костяная обкладка передней луки седла из

---

[1] К археологии западного Алтая. Изв. Археолог. комисс., в. 62, П., 1916, стр. 37—42.

[2] По сообщению М. П. Грязнова.

[3] W. Radloff. Aus Sibirien, Bd. II, Leipzig, 1884, стр. 108. — Зап. Русск. археолог. общ., т. VIII, нов. сер., стр. 37—39 (отдельный оттиск). — А. А. Захаров. Материалы по археологии Сибири. Тр. Гос. Истор. муз., в. 1, М., 1926, стр. 81, 84, 85.

[4] М. П. Грязнов. Доисторическое прошлое Алтая. Природа, 1926, №№ 9 и 10; Он же. Древние культуры Алтая. Новосибирск, 1930, стр. 6, 8; кроме того, см. коллекции №№ 4405, 4615, 4448 Гос. Муз. этногр. в Ленинграде.

[5] С. В. Киселев. Советская археология Сибири периода металла. Вестн. древн. ист., 1938, № 1 (2), стр. 241.

[6] Иакинф. История о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена, т. I, отд. II. СПб., 1851, стр. 269.

могильника Кудурге (Восточный Алтай, правый берег р. Чулышмана), покрытая тонкой художественной гравировкой.[1] Рисунки представляют весьма реалистичные изображения диких животных, галопом убегающих от настигающих их охотников. Здесь — олени, козули, горные бараны, кулан, лисица, заяц. Тут же помещены два изображения тигра в агрессивной позе, а также медведь с разинутой пастью. Замечательны фигуры двух всадников, преследующих зверей и на всем скаку стреляющих из лука. Лук короткий, с загнутыми концами. Виден и наконечник стрелы. Рядом с охотником несется собака. Рисунки на писанице близ устья р. Каракол (правый приток р. Урсула), относящиеся также к описываемому нами времени, содержат изображения пешего охотника, стреляющего из лука, видимо, в оленя или марала. Таким образом, для восточного и центрального Алтая имеются иллюстративные свидетельства приемов охоты на зверей и в то время. Надо добавить, что погребальный инвентарь могил из Кудурге содержит значительное количество железных наконечников стрел, из которых часть, несомненно, является охотничьими стрелами, например трехлопастные наконечники, которые и в XIX в. употреблялись тубаларами при стрельбе в крупного зверя (сохатого, оленя, марала и т. п.) и носили название *уч кырлу* (т. е. трехгранный). На мелкого зверя употребляли мелкие однолопастные железные наконечники, которыми тубалары били зверя из лука в XIX в. называя их *чам*. В одной из могил Кудурге была найдена связка стрел, не имеющих металлических наконечников. Эти стрелы слегка утолщаются к переднему концу и слегка заострены на самом конце. Такими стрелами, несомненно, били ценного пушного зверя. Утолщение делалось для того, чтобы при ударе стрела не прорывала дорогую шкурку зверя. Стрелами этими шорцы, челканцы, тубалары стреляли в пушных зверьков из специального лука, сделанного из черемухи или березы (у тубаларов — *алагар*, в отличие от *саадак*'а) и применяли их вплоть до начала нашего столетия. Тубалары называли такую стрелу с набалдашником *томор*.

В могилах Кудурге были найдены остатки сложного лука, колчанов берестяных, стрел-свистунков. О занятиях населения Алтая охотой в эту эпоху говорят и вещи, найденные при раскопках могил на р. Катанде.[2]

Таким образом, уже из краткого обзора археологического материала видно, что даже в горных скотоводческих районах Алтая охота имела важнейшее значение в хозяйственной жизни, а для северных районов Алтая охота являлась ведущей отраслью хозяйственной деятельности. Это тем более относится к указанным районам, поскольку здесь скотоводство было почти исключено природными условиями. К сожалению, археологических памятников из районов северного Алтая исследовано

---

[1] Вещи, найденные при раскопках могильника в Кудурге, находятся в Гос. Муз. этногр. в Ленинграде.

[2] W. Radloff. Aus Sibirien, Bd. II, стр. 106—109. — А. А. Захаров. Материалы по археологии Сибири, стр. 105—105. — Зап. Русск. археолог. общ., т. VII, нов. сер., тр. 39 и 40.

крайне мало. Кроме того, вообще источников для изучения истории культуры Алтая с X по XVI в. чрезвычайно мало, и поэтому довольно трудно привести фактические доказательства преобладающего значения здесь охоты для хозяйственной жизни народов в указанное время. Однако это было, видимо, так, ибо исторические свидетельства XVII в. единодушно представляют нам эти народы как народы охотничьи, что подтверждается и изучением их фольклора и религиозных верований, насыщенных отражением охотничьего образа жизни. Густая горная тайга, сплошь покрывавшая горы и предгорья северного Алтая, изобиловавшая различным зверем, естественно, диктовала именно охотничье направление хозяйственной деятельности племенам северного Алтая при том низком культурном уровне, на котором они тогда находились и который они сохраняли и в условиях колониальной политики царизма. Неудивительно, что и в близкое нам время основным занятием жителей тайги северного Алтая являлась охота.

Перейдем к изложению материала по охоте этих племен, относящегося к трем последним столетиям.

Письменные сведения о хозяйственных занятиях северных алтайцев находятся в русских исторических документах XVII и XVIII вв., представляющих собой воеводские и казачьи отписки московским царям. Наиболее ранние упоминания об этом относятся к шорцам. В воеводских отписках 1609, 1610 и 1611 гг. говорится о различной пушнине, полученной с шорцев в ясак.[1] Из отписок видно, что из пушных зверей шорцы охотились на соболей, бобров, лисиц, кроме того, занимались рыболовством.[2]

Более полная характеристика занятий шорцев содержится в наказе воеводе Баскакову (1622), где говорится не только об охоте, но и о земледелии и кузнечном деле: „а на горах растет всякий лес, и тот лес расчищают, пашут пашни, сеют пшеницу, ячмень, конопли... все те кузнецкие люди горазды делать всякое кузнецкое дело...“.[3] В грамоте царя Михаила Федоровича от 11 октября 1623 г. приводится довольно подробное описание добычи и плавки руды у шорцев, а также дается представление о железных изделиях и их значении в экономике шорцев. Здесь говорится, что около города Кузнецка „на Кондоме и Мрассе реках горы великие каменные, в тех емлют кузнецкие ясашные камни, кои разжигают на дровах, разбивают молотами и, раздробив, сеют решетом, а просеяв, сыплют понемногу в горн, где сливается железо. Из того железа делают они панцыри, бехтерды, шоломы, копьи, рогатины, сабли и другие железные вещи, кроме пищалей. Панцыри и бехтерды меняют калмыкам на лошадей, коров и овец, также иные и ясак платят“.[4] Из документа 1649 г. мы узнаем, что кумандинцы, челканцы и тубалары,

---

[1] Г. Миллер. История Сибири, т. I. 1937, стр. 421, 433, 436.

[2] Там же, стр. 433.

[3] Сборник кн. Хилкова, СПб., 1879, стр. 191.

[4] Сибирский вестник, СПб., 1819, ч. VII, стр. 141.

видимо, интенсивно занимались охотой на зверя. Здесь говорится, что телеутский князь Кока обложил эти народы данью по 10 соболей с человека.[1]

В документе 1674 г. говорится, что шорские волости, расположенные по р. Кондоме, уплатили дань телеутскому князю соболями и другими зверями, а также железом и ячменем.[2] Посевы ячменя у народов северного Алтая были крайне незначительными. Они имели подсобное значение и производились в условиях техники мотыжного земледелия. При этой технике расчистка участков тайги, предназначенных для посева, и обработка пашни производились вручную, при помощи весьма несовершенных орудий: топора — *керги* (сообщено тубаларами), представлявшего собой род тесла, которым дерево нужно было обрубать кругом, и железной маленькой мотыги — *абыл* (*оол* у челканцев). Следовательно и здесь охота на зверя была ведущей отраслью хозяйства, что вполне увязывается с указанием более поздних источников, относящихся к XVIII в.

Исторические источники XVIII в. несравненно полнее освещают форму хозяйственной деятельности у племен северного Алтая. К официальным документам здесь прибавляются подробные и ценные в данном отношении свидетельства многих путешественников (Миллер, Гмелин, Паллас Георги и др.). Так, например, геодезист поручик Шишков, совершивший в 1742 г. географическую экспедицию к Телецкому озеру от р. Томи, через реки Мрассу и Кондому, Лебедь и т. д., сообщил, что в этих местах (населенных шорцами и челканцами) он видел яровые посевы. При этом Шишков отметил, что пашни обработаны кирками, т. е. мотыгами.[3] Весьма полные сведения содержатся в описаниях инженера Плаутина, относящихся к 1745 г.[4] Относительно кумандинцев он сообщил, что они были в то время охотниками, из скота имели только лошадей, хлебопашество у них было недостаточное.[5] Также охотниками-звероловами он описывает и челканцев, которые из скота держали лошадей,

---

[1] Сибирский приказ, № 377, л. 238. — С. А. Токарев. Докапиталистические пережитки в Ойротии. 1935, Л., стр. 82.

[2] Дополнения к „Актам историческим", т. VII, № 72.

[3] Рапорт геодезии поручика Шишкова генерал-майору Киндерману от 10 июля 1745 г. Томск. губернск. ведом., 1859, № 1.

[4] Инженер Плаутин был послан сибирским начальством для описания местности в связи с предполагавшимся проведением военной линии от Усть-Каменогорска до Телецкого озера прямым путем.

[5] Все материалы Плаутина извлечены мною из рукописи Г. Н. Потанина в Архиве Гос. географического общества. Кумандинская волость, по Плаутину, находилась по р. Бие, ниже Кузнецкой волости. Жители ее были двоеданцами, т. е. платили дань Джунгарии и России. Из рапорта кузнецкого воеводы Шапошникова (от 10 августа 1745 г.) видно, что кумандинцы платили ясак 7 сороков и 17 соболей. Еще в 1752 г. в эту волость приезжал джунгарский сборщик дани (алман'а) Дюрень. В том же году башлык (князец) нижних кумандинцев Акучай Истегечев и башлык верхних кумандинцев жаловались в г. Бийске, что прежде Дюрень брал по 2—3 соболя с каждого человека, а теперь требует по 6 соболей; у кого нет соболей, у того берет лошадьми „и в том де недоплат алман'у бьет их немилостиво". В землях нижних кумандинцев находилась Саганская переправа через р. Бию, в 30 км от Бийска, через которую ездили

а сеяли только ячмень. Такими же охотниками он рисует и тубаларов. В отношении Кузнецкой и Кергежской волостей, населенных тубаларами, Плаутин отметил, что здесь из скота имеют только лошадей и сеют различный яровой хлеб и даже горох.[1]

Плаутин приводит данные о занятиях шорцев по отдельным волостям.[2] В Шорской и Каларской волостях главными занятиями являлись охота и плавление железа. Жители этой волости выделывали котлы, таганы, *абыл*'ы (мотыги) и платили ими *алман* Джунгарии, а также обменивали свои изделия на лошадей, волчьи и лосиные шкуры и т. д. Сеяли только ячмень и то в ограниченных размерах. В Барсояцкой волости основное занятие также составляли охота и кузнечное ремесло. Из скота держали лошадей. Сеяли яровую рожь, пшеницу и ячмень, но очень немного, и хлеб выменивали в русских волостях. Словом, по Плаутину, во всех шести Кондомско-шорских волостях главной отраслью хозяйства являлась охота. Вместе с этим, важное значение здесь имело и кузнечное дело. О значительности последнего в Кондомских волостях в то время свидетельствует и рапорт казаков Шорохова и Пойлова (1745) кузнецкому воеводе Шапошникову, где казаки указывают, что алтайцы — жители центрального и юго-западного Алтая — ездили в Кондомские волости для смены тулупов и войлоков на котлы и „железные абылы, чем землю копают".[3]

джунгарские сборщики алман'а в двоеданческие волости на Кондому и Мрассу. Челканцами была населена Шелкальская волость. Она начиналась от р. Кондомы и находилась по обеим сторонам среднего течения р. Лебеди. Челканцы были также двоеданцами. С 1816 г. эта волость стала называться Кондомско-Шелкальской.

[1] Кузнецкая волость, по Плаутину, находилась по обоим берегам р. Бии, начинаясь в 23 км от устья р. Кемзы; выше ее находилась Комляжская волость, ниже — Кумандинская. Жители — двоеданцы. По Шапошникову, они давали ежегодно в ясак 1 сорок и 25 соболей. Кергежскую волость Плаутин помещает на р. Бие, при истоке, по обоим берегам Телецкого озера, до его половины. Она граничила с местообитанием телесов, занимавших верхнюю часть озера, и с Комляжской волостью, лежавшей по Бие, ниже по течению. По Шапошникову, от Кергежской волости до Комляжской — 10 верст. Население — двоеданцы. России они вносили ежегодно 3 сорока и 12 соболей. К тубаларам относились также волости Южская и Комляжская. Южская волость у Плаутина отсутствует. У Шапошникова она значится на расстоянии 2—5 суток езды от Кузнецка. По сообщению рудоприемщика Петра Шелегина (1745), Южская волость была расположена по р. Сарыкокше. Комляжская волость, у Плаутина, помещена между Кергежской и Кузнецкой, по р. Бие. По Шапошникову, она находилась в 50 верстах от Кумандинской волости. Население — двоеданцы. Ясак — 4 сорока и 4 соболя.

[2] Шорцы, обитавшие в бассейне р. Кондомы, делились, по Плаутину, на 6 волостей, из которых все, кроме Барсояцкой, были двоеданческими. Мне не удалось установить по материалам Плаутина названия и местоположение этих волостей. По данным же 1858 г. (т. е. на столетие позже), волости эти были следующие: 1) Барсояцкая, самая северная, включала улус Осиновский и население, обитавшее по рекам Кондоме, Тайлепу, Кара-чулепу; 2) Кондомско-бежбоякова (население по притокам Кондомы: Мончай, Кинерка, Кара-чулеп, Учул); 3) Кондомско-итеберская (где обитало население этой волости в то время, мне неизвестно); 4) Кондомско-елейская, или Челейская (по р. Антропу); 5) Итеберско-шерогашева, или Каларская (р. Мундыбаш); 6) Карачерская, или Шорская (верховья Кондомы).

[3] Материалы по истории Сибири. Чтения в Общ. ист. и древн. росс. при Моск. унив., 1866, кн. 4, стр. 85.

К 1745 г. относится и рапорт кузнецкого воеводы Шапошникова, из которого ясно следует, что шорцы, челканцы, кумандинцы и тубалары являлись по занятию преимущественно охотниками, платившими России и Джунгарии большую дань пушниной, главным образом — соболями.

Надо сказать, однако, что по преданиям челканцев, записанным в 1936 г. и относящимся ко временам двоеданства (т. е. к первой половине XVIII в.), челканцы платили в то время *алман* Джунгарии не только пушниной, но, частично, и железом. Собранную дань джунгарские сборщики грузили на лодки и спускались вниз по р. Бие.[1]

В журнальной записке рудоприемщика Петра Шелегина (заведующего правительственной экспедицией к Телецкому озеру в 1745 г. „в целях исследования земель и выяснения народов, обитавших за Колывано-воскресенской пограничной линией") говорится о жителях тайги бассейна р. Маймы — тубаларах и, кроме того, о кумандинцах. Судя по дани, которую они платили России и Джунгарии, главным занятием их являлась охота. Кроме того, тубалары Южской и Кергежской волостей и кумандинцы, обитавшие близ устья Лебеди, занимались изготовлением „котлов и таганов железных", которыми они платили *алман* Джунгарии.[2]

Об исключительном значении охоты для хозяйственной жизни шорцев единодушно свидетельствуют путешественники XVIII в. Из них наиболее ранние сведения сообщает Г. Миллер, который называет шорцев „кузнецкими татарами" и отмечает, что „в этой местности находится много железной руды, из которой татары плавили железо и делали из него всякую домашнюю посуду и охотничьи принадлежности";[3] затем мы имеем свидетельства И. Г. Георги, который пишет о шорском населении рек Мрассы, Кондомы и верховий Томи, называя его „абинцами" и „верхь-томскими татарами". „Звериная ловля, — сообщает об абинцах Георги, — есть главное их дело, потому наипаче, что всякая дичина полезна им в рассуждении как шкур, которыми они подушной оклад свой очищают, так и мяса".[4] Про верхотомских татар он пишет: „Питаются по большей части от звериного промыслу и дикими растениями. Земли же совсем не пашут и потому хлеба не едят".[5] Относительно шорцев, обитавших по всему течению Томи, он указывает: „К звериному промыслу служат им приволием кузнецкие лесистые горы; да они об оном и радеют. Подушной оклад очищают они лосиными и оленьими кожами".[6]

---

[1] Согласно преданию, челканцы прекратили взнос алман'а Джунгарии при императрице Екатерине, что близко к истине, ибо в 1756 г. Джунгария была разгромлена Китаем и утеряла свою независимость.

[2] Барнаульский архив, архивное дело Алтайского горного округа, № 32, связка 12, 1745 г.

[3] Г. Миллер. История Сибири, т. I, стр. 318.

[4] И. Георги. Описание всех в Российском государстве обитающих народов, II. СПб., 1799, стр. 163.

[5] Там же, стр. 164.

[6] Там же, стр. 28.

Знаменитый путешественник П. Паллас фиксирует зверовой промысел как главное занятие для шорских родов Карга и Кобый.[1] О шорцах, обитавших в районе долины Таштыка и ниже к р. Мрассе, он пишет: „Понеже они к хлебопашеству не имеют способного случаю и скотом очень скудны, то все их пропитание сверх промыслу зверей состоит из одних диких кореньев".[2]

Приведенные сведения из русских исторических документов и сообщений путешественников XVIII в. я считаю необходимым дополнить еще преданиями, записанными мною во время этнографических поездок к племенам северного Алтая. Предания целиком совпадают в обрисовке форм хозяйства этих племен с приведенными выше историческими свидетельствами. Предания эти сообщают вообще много интересных и образных подробностей о хозяйственной жизни и быте. Они восходят ко времени господства над племенами северного Алтая Джунгарии (XVII в. и первая половина XVIII в.), однако многие черты хозяйственного и бытового уклада, зафиксированные в преданиях, сохранялись здесь еще и в XIX в. (жилище, пища, орудия и приемы охоты, утварь и т. п.). Из них следует, например, что в старину челканцы бродили по тайге. Летом они жили по рыбным рекам (по 3—4 дня), в наскоро устроенных под деревом шалашах, затем бросали шалаш и передвигались дальше. Зимой уходили в тайгу и жили по местам, где было больше дров, охотились за зверем. Постоянного жилища не имели; как зимой, так и летом они жили в наскоро сооруженных шалашах.

На зиму запасали корни съедобных растений и ими преимущественно питались. Корни пиона (*Paeonia anomala*) перед употреблением варили два-три раза, потом растирали в муку и делали подобие лепешки (впоследствии, когда узнали от русского населения ячмень, смешивали такую муку с ячменным толокном). Ячмень не сеяли.

Позднее стали жить более оседло. Зимой — в постоянных жилищах *тер-уг* (землянка). Жилище это устраивали так: сначала рыли яму, потом ставили столбы, клали перекладины, жерди, покрывали берестой и сверху дерном. В крыше было окошечко, зимой закрываемое льдиной. Посередине был глиняный очаг (*кебеге*), над которым спускалась с крыши труба (*суген*), сплетенная из прутьев тальника, наподобие рыболовного снаряда, и обмазанная глиной.[3] В это время зверей промышляли преимущественно ямами (*тешь*). Луки (*алар*) имели только искусные охотники, делали их из пихты, растущей изгибом. Гнули такую пихту в обратную сторону. Стрелы называли *согон*.

---

[1] П. Паллас. Путешествие по разным местам Российского государства, ч. III, СПб., 1788, стр. 508.

[2] Там же, стр. 515; см. также: Егор Пестерев. Remerques sur les peuples de la front. chinoise etc., опубликованы Клапротом в Magasin Asiatique ou Revue géographique et historique de l'Asie Centrale..., т. I, Paris, 1825, стр. 162.

[3] Это жилище под именем *ширу* застал и описал в 80-х годах XIX в. путешественник А. В. Адрианов (Путешествие на Алтай и за Саяны в 1881 г. Зап. Русск. географ. общ. по общ. географ., т. XI, СПб., 1888, стр. 294—295).

Денег тогда не было. Господствовал натуральный обмен. При уплате калыма оценка предметов была приблизительной и выражалась в единицах *подо*.[1] Однако понятие *подо* отличалось большой неопределенностью. Одна единица *подо* означала, например, изготовление долбленой лодки или сети (из волокон дикой конопли) длиной в сажень. Другой пример: к одной единице *подо* приравнивалось сушеное мясо зверька *сыйырган* — сеноставки (*Ochotona altaica*) — в виде тушек, вплотную нанизанных на две деревянные палочки (*кый*) длиною от груди взрослого мужчины до конца его вытянутой руки. Третий пример: к одной единице *подо* приравнивалась берестяная коробка, наполненная колобками *токчок*, изготовленными из толченых ядер кедровых орехов, смешанных с ячменным толокном. При этом объем коробки значения не имел, а мерилом являлся вес, который должен был составлять столько, сколько взрослый человек, сидящий на земле, мог поднять, имея коробку с колобками за плечами, причем вставал он, придерживаясь за топор, воткнутый в дерево. В единицах *подо* орудия охоты и мясо зверей, кроме сеноставки, не исчислялись. В них исчислялась только уплата калыма. В калым платили 3 *подо*, перечисленных выше. Помимо калыма, зять был еще обязан доставлять мясо убитых им зверей родителям своей жены. Приданого (*енчи*) тогда не давали.

По преданиям тубаларов, они с давних времен жили охотой на зверей, которых промышляли в течение круглого года. Зверей ловили ямами, били из лука. Шесть-семь поколений тому назад жители северного Алтая еще не имели ружей, промышляли с луком. Производили небольшие посевы ячменя. Скота не разводили, лишь немногие имели лошадей. Денег не знали. Калым платили съестными продуктами, обычно сушеным мясом *сыйырган* (сеноставки). Мясо сеноставки считали *кый*'ями, т. е. палочками различной длины, сплошь унизанными сушеными тушками этого зверька. Калым назначался, как и у челканцев, в единицах *подо*. Размер *подо* заранее определялся при сговоре о калыме и содержал в себе определенное количество тех или иных продуктов. Например 1 *кый* (т. е. палочка установленной длины с сушеным мясом) приравнивалась 1 *подо*. Или — берестяная коробка определенного объема, наполненная *токчок* (колобками из кедрового ореха, смешанного с толокном), приравнивавшаяся к *подо*. В *подо* входили иногда вязки сушеных клубней кандыка и луковиц сараны. То, что калым уплачивался продуктами, является, возможно, пережитком матрилокального брака, когда муж обязан был доставлять пищу в род жены. Даже в недавнее время при сговоре о калыме на жениха возлагалась обязанность делиться с тестем мясом убитых зверей. Родители невесты давали приданое (*кыстын*

---

[1] „*Подо* — приблизительная оценка чего-нибудь. У чулышманских телеутов *подо* равняется 40 белкам или 4 руб., и счет *подо* употребляется при уплате за невесту калыма“ (Вербицкий. Словарь алтайского языка. Казань, 1884, стр. 259). Это слово происходит от монгольского *подо* || *бодо* — единица счета домашнего скота. См.: Монголо-русский словарь, Л., 1939, стр. 253.

енчизи), состоявшее из одежды, постели, посуды, *абыл*'а (мотыги) и *озуп*'а (корнекопалки).

О ведущем значении охоты в хозяйстве племен северного Алтая сообщают все путешественники XIX и XX вв.[1] Экономическое обследование шорских хозяйств, проведенное в 1900 г., показало, что на р. Мрассе занято зверовым промыслом 90% хозяйств, а на р. Кондоме — 80%.[2] В полном соответствии с данными этого экономического обследования, А. Аравийский еще недавно писал: „Пушной промысел — основное в жизни шорца, обусловливающее экономическое состояние семьи, быт шорца и т. д.“.[3]

Относительно кумандинцев мы имеем следующее определенное утверждение, данное в начале нашего столетия: „ореховый и зверовой промысел играют в жизни кумандинцев инородцев первенствующую роль“.[4] В этнографической литературе было принято считать нижних кумандинцев в последнее время за оседлых земледельцев, но имеются данные, свидетельствующие о недавнем преобладании в их экономической жизни зверового промысла, хотя и земледелие здесь получило значительное развитие. По материалам волостного правления, в Нижне-Кумандинском районе еще в 1908 г. охотой занималось 64% хозяйств.[5]

---

[1] См.: А. В. Адрианов. Путешествие на Алтай и за Саяны в 1881 г. Зап. РГО по общ. географ., т. XI, СПб., 1883; Он же. Путешествие на Алтай и за Саяны в 1883 г. Зап. Сиб. отд. РГО, кн. VIII, в. II, Омск, 1886. — А. И. Аравийский. Шория и шорцы. Тр. Томск. краев. муз., т. 1, 1927. — Н. Богатырев. Об ореховом и зверовом промыслах кумандинских инородцев Бийского уезда. Алтайск. сб., IX, 1908. — В. Вербицкий. Алтайские инородцы. М., 1893, стр. 17—23. — Выписка из журнала миссионера Кузнецкого отдела Алтайской духовной миссии В. Вербицкого за 1859 г. Журн. „Христианское чтение“, 1862, ч. 1, № 4, стр. 553. — Журн. Мин. внутр. дел, 1858, кн. V. — Л. П. Потапов. Очерк истории Ойротии. Новосибирск, 1933; Он же. Разложение родового строя у племен северного Алтая, ч. 1. Материальное производство, Л., 1935; Он же. Очерки по истории Шории. Изд. АН СССР, Л.—М., 1936. — Н. Б. Шерр. Из поездки к кумандинцам в 1898 г. Алтайск. сб., V, Барнаул, 1903. — П. М. Юхнев. Неземледельческие промысла кочевого населения горного Алтая. Барнаул, 1903. — Н. М. Ядринцев. Об алтайцах и черневых татарах. Изв. РГО, 1881, т. XVII, СПб., 1887; Он же. Отчет о поездке в 1880 г. в Горный Алтай к Телецкому озеру и в вершины Катуни. Зап. Зап.-Сиб. отд. РГО, 1882, кн. IV; Он же. Сибирские инородцы. СПб., 1891. — А. Ямушевич. Обследование охотничьего промысла горной Шории. Мат. по изуч. Сибири, т. III, Томск, 1931. — Erman. Archiv für wissen. Kunde v. Russland, Bd. XXIII. — Helmersen. Der Telezkische See und die Teleuten im ostlichen Altai. St.-P., 1838; Он же. Телецкое озеро и телеуты Вост. Алтая. Горн. журн., 1840. — W. Radloff. Reise durch den Altai nach dem Telezker See und dem Abakan; Он же. Aus Sibirien, Bd. I.

[2] Горный Алтай и его население, т. IV. Черневые инородцы Кузнецкого уезда, в. 1. Экономические таблицы. Барнаул, 1903. — К. Миротворцев. Южная часть Кузнецкого имения. Тр. съезда земельно-лесных чинов Алтайского округа в 1910 г., Барнаул, 1911, стр. 25.

[3] А. И. Аравийский. Шория и шорцы, стр. 124.

[4] Н. Богатырев. Об ореховом и зверовом промыслах..., стр. 11.

[5] Л. П. Потапов. Разложение родового строя у племен северного Алтая, стр. 36.

О челканцах имеется сообщение В. Радлова: „Все шелканцы занимаются земледелием, но лишь настолько, насколько это необходимо, зато они много и старательно занимаются охотой".[1]

Вместе с этим необходимо признать, что в XIX в. кузнечное дело у народов северного Алтая потеряло свое прежнее значение. Плавка железной руды и изготовление котлов, таганов, военного и охотничьего снаряжения прекратились, судя по полному молчанию на этот счет всех имеющихся для XIX в. сообщений исследователей и путешественников (за исключением сведений, относящихся к восточному Алтаю). Видимо, привозные русские железные изделия вытеснили местные. Нужно учитывать также и то обстоятельство, что во второй половине XVIII в. спрос на железные изделия этих районов, предъявлявшийся раньше со стороны Джунгарии (разгромленной Китаем), прекратился, что не могло не отразиться на состоянии данного производства.

Наконец, на преобладание значения в хозяйственной жизни племен северного Алтая охоты указывают и религиозные представления их, насыщенные отражением охотничьего быта и производства.[2]

Изложенный материал дает право утверждать, что с древнейших времен и до XX в. включительно в экономической жизни племен северного Алтая охота на зверя имела первостепенное значение.

Орудия и приемы охоты у северных алтайцев включительно до второго десятилетия нашего столетия отличались первобытностью.

В начале XVII в. русские казаки застали северных алтайцев, охотившихся с луком. Это подтверждается официальными документами кузнецких воевод, которые в отписках своих московскому царю упоминают, что при сборе ясака у неплатежеспособных „кузнецких татар" брали луки в „соболей место".[3] Такое положение имело место и в конце XVIII в. П. Паллас пишет про шорские роды, или *сеок*'и, Кобый и Карга: „Кобыйское поколение состоит из 53 луков, каргинское — из 40".[4] Из этого видно, какое большое значение имел в то время лук, если количеством луков определялась численность рода. Относительно кумандинцев нас осведомляет Н. Шерр: „Прежде кумандинцы употребляли для охоты лук и до сих пор вместо подписи они употребляют изображение лука, но последний уже вышел из употребления".[5]

У челканцев в первой половине XIX в. также охотились с луком (*алар*). Стрелы оперяли перьями глухаря. Носили стрелы в берестяном колчане (*каптыра*). У тубаларов еще во второй половине XIX в. охота велась при помощи лука. Современные охотники тубалары (например в сел. Салганда Чойского аймака) хорошо помнят, как их деды промыш-

[1] W. Radloff. Aus Sibirien, Bd. I, стр. 360.

[2] См. об этом в названных выше моих работах: Разложение родового строя..., стр. 25—34; Очерки по истории Шории, стр. 27—35.

[3] Акты исторические, т. III, стр. 374.

[4] П. Паллас. Путешествие по разным местам Российского государства, ч. III, стр. 508.

[5] Алтайский сборник, т. V, стр. 97.

ляли с луком. Дед Осипа Одукова, по имени Одук, и его товарищ Согой били из лука сохатых на расстоянии 100 сажен. Лук (*саадак*) был сложный. Он делался из нескольких слоев рога *теке* (т. е. горного козла), конских жил (*еен учук*), проклеивался клеем, сваренным из конских сухожилий. Тетива (*кириш*) была из ремня, вырезанного из маральей кожи. Стрела делалась из дерева лиственницы и имела трехгранный железный наконечник (*ук кырлу*) и трехгранное оперение на противоположном конце. Пушного зверя били из лука *алагар* (изготовляемого, как уже указывалось выше, из черемухи или березы) деревянными стрелами с утолщенным наконечником (*тамор*). Употребляли также стрелы-свистунки (*коркугар-ок* — стрелы для пугания). Этими стрелами вспугивали белку, если она пряталась в вершине густолиственного дерева и не была видна охотнику, задерживали на мгновение вспугнутого марала, чтобы успеть прицелиться в него, и т. п.

В годы, когда употребление на промысле лука у тубаларов было явлением довольно обычным, у телеутов б. Кузнецкого уезда Радлову показывали лук в качестве старинной вещи. „Лук состоял из четырех слоев: слой рога, затем слой дерева, затем слой сухожилий и слой бересты. Стрелы были с железными наконечниками разных размеров и формы".[1] Одновременно Радлову удалось видеть старинный кожаный колчан с деревянным стволом, носившийся на груди на ремне, надеваемом на шею. Внешний вид шорского лука хорошо помнят жители нижнего течения Мрассы. По их рассказам, это был также сложный лук, который делался из нескольких пород дерева и имел снаружи роговую обкладку. Назывался он *мус чачак*.[2]

Еще в XIX в. на крупных зверей охотились при помощи ловчих ям, деревянных изгородей и охотничьего лука. Была развита охота облавой. На мелких пушных зверьков охотились с луком и с помощью самодельных деревянных капканов. Примитивное охотничье шомпольное ружье, кремневое или фитильное (по способу зажигания пороха), получило распространение лишь в XIX в., постепенно вытеснив лук.

У шорцев еще в конце XIX в. и на протяжении первых десятилетий XX в. из простого деревянного лука стреляли мелких пушных зверьков и рыбу.[3] Весьма интересным является и то обстоятельство, что у шорцев до наших дней сохранились не только воспоминания о стреле-свистунке, но и ее экземпляры с полым костяным шариком на конце, благодаря которому стрела при полете издавала свистящий звук. Эти стрелы, находимые археологами в могильниках VII—VIII вв. на Алтае, как указывалось выше, описаны в китайских летописях. Подобную стрелу показали телеуты В. Радлову в 70-х годах прошлого

---

[1] W. Radloff. Aus Sibirien, Bd. I, стр. 33.

[2] Костяной старинный шорский лук числится в коллекциях Музея антропологии и этнографии им. Петра Первого Академии Наук СССР, колл. 5072-27.

[3] А. В. Адрианов. Путешествие на Алтай и за Саяны в 1881 г., стр. 139. Мне удалось привезти такой лук и стрелы для зверьков и рыбы от шорцев в 1934 г., см. колл. Гос. Музея этнографии, № 5668.

столетия; он описывает ее следующим образом: „На одной из стрел между древком и наконечником был укреплен пустой роговой шарик с несколькими отверстиями“.[1] Шорцы, живущие в низовьях Мрассы, мне рассказывали, что у них такая стрела называлась *окча сыгырткыш* — 'свистящая стрела'. Наконечник ее делался из рога, имел три отверстия, которые издавали при полете звук, и окрашивался в красный цвет. В 1932 г. в улусе Тетенсу такую стрелу продали сотруднику Томского музея. С подобными стрелами охотились на глухарей. По объяснению стариков тубаларов, эти стрелы чаще употреблялись при охоте на марала. Когда марал убегал от охотника, последний выпускал ему вслед свистящую стрелу, и это будто бы задерживало на несколько секунд марала, который останавливался и прислушивался к свисту, озираясь по сторонам. В это мгновение охотник пускал вторую стрелу в остановившегося зверя.

Лук и стрела как основные орудия охоты нашли широкое отражение в фольклоре и религиозных представлениях северных алтайцев.[2]

К чертам первобытности охотничьего производства у племен северного Алтая необходимо отнести пеший характер охоты. Наибольшую часть охотничьего сезона (зимой) охотники проводили на лыжах, подбитых *камус*'ом — кожей с ног оленя, сохатого или марала. Летом чаще всего ходили на охоту пешком. Охотничью ношу шорцы, идя на лыжах, волокли за собой на нартах. Челканцы несли ее за плечами в берестяной коробке с крышкой, называемой *комдо*. У тубаларов, а также и у шорцев, охотничье снаряжение завертывалось в кусок конской кожи, зашнуровывалось и волочилось по снегу за охотником сзади, на лямке. Впрочем, и шорцы также нередко таскали охотничью ношу, как и кумандинцы, за плечами.[3] Такая заплечная ноша называлась у шорцев *сынмен чукпа*. Вес охотничьей ноши, волочащейся сзади, составлял 60—70 кг.

Отпечаток первобытности лежал и на снаряжении охотников, сказывался в питании и сооружении охотничьего шалаша и т. п. Достаточно указать, что тубалары, челканцы и кумандинцы брали с собой на промысел берестяные котлы (*тос казан*). Воду кипятили в таких котлах при помощи раскаленных камней. Старик челканец Кызыка Пустагачев рассказывал мне, как на охоте сам варил таким способом мясо козла, и он с большой похвалой отзывался о вкусе мяса, сваренного в берестяном котле. Таким образом, в технике охотничьего производства у племен северного Алтая преобладали архаические черты, характерные для техники хозяйства первобытно-общинного строя.

Такая же отсталость и первобытность господствовала и в подсобных охоте отраслях хозяйства. Собирание корней диких съестных растений, мотыжное земледелие первобытного типа, первобытные приемы рыболов-

---

[1] W. Radloff. Aus Sibirien, Bd. I, стр. 336.

[2] См. мою работу: Лук и стрела в шаманстве у алтайцев. Сов. этногр., 1934, № 3.

[3] У кумандинцев сохранились только воспоминания об охотничьих нартах, назывались они „*кол чанак*“ — 'ручные нарты'.

ства и обработки продукции в домашней промышленности, — все это характеризует низкий уровень развития производительных сил у северных алтайцев еще в начале нашего столетия, чему весьма способствовала царская колониальная политика. Имущество большинства населения, за исключением небольшой группы (баев, торговцев и ростовщиков), состояло из первобытного жилища, покрытого корой бересты или лиственницы, грубой холщевой одежды собственного изготовления и немногочисленных и примитивных орудий для добывания и приготовления пищи, например: лука, кремневого ружья, деревянного капкана, долбленой лодки, мотыги, корнекопалки, ручной каменной зернотерки или ручных жерновов, скудной домашней утвари из дерева и бересты и т. п. О низком уровне развития производительных сил здесь свидетельствовало и слабо развитое разделение труда.

2. Пережитки первобытно-коллективных форм труда

У племен северного Алтая коллективная форма труда являлась господствующей еще в недавнем прошлом, как это следует из преданий, записанных мною у тубаларов, челканцев, кумандинцев и шорцев. Предания эти, передаваемые изустно, из поколения в поколение, восходят, видимо, к XVII в. и к первой половине XVIII в. Они датируются (как рассказчиком, так и их содержанием) так называемым „ойротским временем" (*ойрот каанынг тужында*), т. е. временем политической и экономической зависимости этих племен от ойратских и джунгарских феодалов (XVII и первая половина XVIII в.).

Предания о жизни в „ойротское время" непременно отмечают коллективный характер охоты на зверя. Последнее обстоятельство очень важно по следующему соображению: охота, как было показано выше, у племен северного Алтая являлась древнейшей отраслью производства, господствовавшей в эпоху первобытно-общинного строя. Стало быть, коллективный, общий труд был основной формой труда в главной отрасли их хозяйства. Это вполне естественно, ибо многие охотники северного Алтая, при том уровне производительных сил, который был описан выше, вынуждены были охотиться сообща, объединяясь в коллективы. Коллективный характер охоты делал возможным более или менее опасное длительное пребывание охотников в суровой горной тайге. Слабость развития производительных сил компенсировалась объединением охотников в коллективы и при этом условии давало им возможность существовать охотой на крупных зверей, доставляющих мясо для питания и шкуры для одежды, покрытия жилища и т. д. Наиболее яркие пережитки коллективной охоты у племен северного Алтая до недавнего времени сохранялись в охоте на крупных зверей, добываемых преимущественно ради мяса.

Эти коллективные охоты производились либо облавой, либо при помощи сооружения больших деревянных загородей, либо при помощи ловчих ям. Пережитки указанных первобытно-коллективных способов охоты на крупного зверя сохранились до наших дней.

Приведу некоторые данные прежде всего о пережитках охоты облавами.

Мне не удалось записать таких подробных и ярких преданий об облавных охотах у северных алтайцев, как это сделано, например, Хангаловым для северных бурят.[1] Выяснено только то, что добыча от облавной охоты распределялась сообща.

У тубаларов еще в начале нашего столетия устраивались облавы на маралов (*Cervus canadensis asiaticus*) и на козуль. Облавы устраивались осенью, когда животные шли с Алтая на зимовку в верховья Абакана. Охотники-облавщики разделялись на загонщиков (*агырчы*) и стрелков-сторожей. Облава происходила по следу или по ходу маралов и козуль и была основана на широком использовании естественных особенностей местности. Стрелки занимали места на тропах, по которым шли животные, и стерегли узкие выходы из долины, а загонщики гнали животных (всегда по направлению их сезонного хода) на лошадях или пешком. Испуганные животные всегда бежали по своей проторенной дороге, натыкались на засаду и становились добычей охотников. Ранней весной охотники тубалары, как и охотники алтайцы, обитающие по левому берегу Катуни, устраивали облавы на маралов на лыжах по насту и обессиливали их преследованием. Нередко изнеможенные маралы доставались охотникам живыми. Слабые воспоминания о подобного рода облавах сохранились и у кумандинцев.

Много указаний я встретил относительно коллективной охоты при помощи ловчих ям. Например, у тубаларов сохранились ясные воспоминания о такого рода коллективной охоте на лося,[2] северного оленя (*Rangifer tarandus*), марала и козулю. Мне пришлось встретиться со стариком, который помнил эту охоту.[3] Обычно ямы рыли на звериной тропе (*оро*). Рытье ям было делом весьма трудным. Рыли их охотники коллективно. Яму делали обычно круглой диаметром в 4—6 м и глубиной в 3—4.5 м. На памяти старика Тадыжекова, ловчие ямы рыли *абыл*'ами (т. е. мотыгами), точнее — мотыгами разрыхляли землю и затем доставали ее деревянными лопатами и относили далеко в сторону. Дно вырытой ямы утыкалось острыми кольями (*кастык*) из лиственницы. Другого дерева (береза, тальник) для этой цели не употребляли, потому что колья, сделанные не из лиственницы, через некоторое время разбухали от сырости почвы и делались непригодными, — они не прокалывали упавшего зверя. Сверху яма тщательно маскировалась. Устраивали ловчие ямы за несколько месяцев до сезонного хода животных, чтобы сооружение обросло растительностью и приняло естественный вид, ничем не выделяясь из окружающей обстановки в тайге, и утратило бы запах человека. Эти ямы, заброшенные и поросшие травой, можно видеть

---

[1] Д. Клеменц и М. Хангалов. Общественные охоты у северных бурят. Мат. по этногр. России, т. I, СПб., 1910. (Изд. Этногр. отд. Русск. музея).

[2] Относится к семейству оленей (*Cervidae*), представлен в Сибири несколькими формами рода *Alces*. Его называют также „сохатым".

[3] Петр Тадыжеков, сел. Пуучак Тюшкенекского сельсовета Чойского аймака.

и теперь по р. Ложе (приток Кара-куш) в верховьях Иши и Куюма. Провалившиеся во время хода по тропе животные попадали на острые колья и становились добычей охотников, которые делили ее между собой. Ловчая яма у тубаларов носила название *тешь*.[1] Так же называлась ловчая яма и у челканцев. При помощи ее они, по преданию, охотились на маралов, оленей, сохатых, козуль, медведей. Яму челканцы рыли тоже мотыгами (*оол*), на дне ее укрепляли колья. Пойманную добычу участники сооружения ямы делили между собой по принципу *тенг-улешь* — равной доли. Рассказы об устройстве в старину ловчих ям я слышал и у кумандинцев. Яма эта ничем не отличалась от вышеописанной, только называлась она у них не *тешь*, а *куруп*. У шорцев мне пришлось столкнуться только с глухими воспоминаниями о промысле зверей ловчими ямами. Термином *тес-тешь* они называют не яму, а засеку из деревьев для ловли крупных копытных зверей. Я полагаю, что здесь мы имеем случай перенесения названия одного орудия охоты, более раннего, именно ловчей ямы, на засеку, т. е. на орудие лова более позднее, требовавшее более сложных инструментов для устройства (например топоры).[2] Видимо, шорцы в отдаленное время так же, как их соседи челканцы, промышляли зверя ловчими ямами, которые называли тем же именем *тешь*. Позднее, когда ловчие ямы вышли из употребления и были заменены засеками, к ним перешло название *тешь*, ибо функция засеки была та же, что и ловчей ямы, именно — ловить зверя, быть для него ловушкой.

В близкое к нам время племена северного Алтая более широко практиковали коллективную охоту на копытных животных при помощи больших загородей, сооружаемых охотниками сообща. У тубаларов эти загороди тянулись на несколько километров и носили название *чеден*. У кумандинцев с помощью таких загородей охотились на козуль. Загородь тянулась на большое расстояние и пересекала тропы, по которым обычно проходили козули. В нескольких местах оставлялись проходы, в которые ставили веревочные петли (*пас*, или *тузак*), сплетенные из веревок кендыря (дикой конопли). Пойманных таким способом козуль охотники, принимавшие участие в устройстве загороди, делили поровну. Мне удалось еще беседовать с живыми участниками этого способа охоты у шорцев.[3] По их описанию, охотились таким образом осенью, когда

---

[1] *Тешь* — буквально означает 'пробуравить', 'пронзить', 'сделать дыру'. См.: В. Вербицкий. Словарь алтайского языка, стр. 352. У Радлова (Опыт словаря тюркских наречий, т. III, СПб., 1900) *тäс* (шорс.) — засека для ловли зверей (маралов, козлов, оленей) (стр. 1097); „*тäс-тäш*“ (кирг. сагайск. койб. тел. алт.) — протыкать, пронзить (там же, стр. 1105). Вероятно яма эта, в отличие от обыкновенной (*ора*) носила название по ее функции, именно функции протыкания упавшего зверя кольями, укрепленными на дне.

[2] Такого рода явления установлены Н. Я. Марром. См., например, его работу: Средства передвижения, орудия самозащиты и производства в до-истории. Л., 1926.

[3] Старики Садучаков Дмитрий и Адыяков Захар из рода (*сеока*) Кызылгая (улусы Уш-Кайбук, Усть-Пызас Кобырзинского сельсовета) и Шулпаев из сеока Кобый (верховья Кобырзы).

лоси, олени, маралы и козули обычно уходили из Шории на зимовку в верховья р. Абакана. На пути своем названным животным приходилось переплывать, а чаще переходить вброд р. Мрассу. Поэтому осенняя охота при помощи загородей происходила в долине названной реки, по ее правому берегу, так как животные шли с левого берега. Уже в сентябре охотники шорцы начинали искать по Мрассе броды — места переправ этих животных (*кичиг*). Обнаруживший такую переправу или брод возвращался в свое селение и оповещал об этом своих родственников по отцу и других сородичей. Немедленно же организовывалась артель из 6—8 охотников и отправлялась к месту брода, устраивать городьбу (*шеден*).[1] Построив такую городьбу, часть артели, в том числе охотник, нашедший брод, оставалась караулить зверя, а остальные возвращались в селение, чтобы вести работу по хозяйству не только у себя, но и за оставшихся на промысле товарищей. Обычно осенняя охота совпадала с периодом уборки посевов ячменя (жали, сушили снопы, молотили и т. п.). Работа в хозяйстве оставшихся на охоте товарищей выполнялась как обязательная помощь. Таким образом, труд охотников, объединившихся в артель, становился к о л л е к т и в н ы м не только на промысле в тайге, но и в хозяйстве в селении. Тем временем оставшиеся караулить зверя делали свое дело. Стоило только стаду оленей или козуль переплыть реку и выйти на берег, где была городьба, как из обеих караулок раздавались выстрелы. Перепуганные животные бросались вперед, натыкались на загородь, устремлялись в проходы и застревали в петлях, часть гибла от выстрелов. Вслед за этим посылалось извещение о добыче в селение, и участники устройства городьбы выезжали оттуда в тайгу за добычей. Когда охотники возвращались в селение, то производился дележ по принципу *орта-полуш* — поровну, на равные паи. Никому не давалось привилегии; даже нашедший брод, считавшийся „хозяином“ брода, получал одинаковую, равную с остальными, долю. Его преимущество перед другими состояло в том, что он мог по своему усмотрению комплектовать артель. Однако и здесь он был ограничен существующими нормами обычного права. Он мог звать в артель только родственников по отцу (*карындаш*), и если почему-либо артель не могла организоваться по такому принципу, то допускалось позвать в артель родственников со стороны матери, обозначаемых общим термином родства *туган*. Здесь, несомненно, заключено свидетельство о силе влияния сложившегося отцовского рода, отсюда и предпочтение родственникам со стороны отца, как более близким. Впрочем, в некоторых местах Шории, лет 30—40 тому назад охотник, обнаруживший брод, получал якобы больше мяса, чем остальные его товарищи.

Коллективная охота с большими сооружениями служит вещественным выражением коллективного труда и первобытно-общинных отношений.

---

[1] Устройство этой городьбы я описал в „Очерках по истории Шории“ (М.—Л., 1936, стр. 44).

Сооружения описанного рода могли возникнуть и существовать только в условиях общего, коллективного труда, только в условиях коллективно-общинной собственности как на охотничью территорию, так и на данные сооружения, представляющие собой важнейшие орудия охотничьего производства своего времени.

Остатком общности производства в охоте у племен северного Алтая следует считать широко применявшееся вплоть до Великой Октябрьской социалистической революции артельное начало. Даже при промысле на мелкого пушного зверя, непосредственная охота на которого велась индивидуально, охотники все же объединялись в небольшие артели, от 2 до 8 человек, и выходили в тайгу, где жили общим станом. Чаще всего эти артели имели общее питание и общей же считали индивидуальную добычу своих членов (челканцы в этом отношении составляли исключение).[1] Независимо от того, кто сколько и каких зверьков убил, по окончании промысла вся добыча делилась поровну между членами артели.

У собственно алтайцев, живущих в бассейне р. Маймы, промышляли всякого зверя небольшими артелями по 3—4 человека. Такая артель носила название *нӧкӧрлӧр*—'товарищи'. Артель имела общий съестной запас, и добыча делилась поровну среди всего количества участников. Если в артели были мальчики-подростки или женщины, которые непосредственно зверя не промышляли, а только выполняли хозяйственные работы по обслуживанию охотничьего стана, то они наделялись половинным паем (*ярым, улешь*). Особенно ценных зверей (соболь, выдра и т. п.) продавали и делили вырученные от продажи деньги по тому же принципу, как и шкурки обыкновенных пушных зверьков (белки, колонка и т. п.).

Тубалары также отправлялись на охоту артелями. У них артели составлялись преимущественно по родовому принципу, главным образом из родственников по отцовской линии, так как охотничья тайга находилась в родовой собственности, а роды, или *сеок'и*, счет родства вели по отцовской линии. В годы же отсутствия зверя в своей родовой тайге охотники шли в тайгу рода матери или жены.

Старики челканцы, с которыми мне приходилось беседовать,[2] говорили, что помнят, как их родичи охотились артелями в несколько человек только на крупных мясных зверей и очень ценных пушных (соболя, выдры и т. п.). Убитый крупный мясной зверь (лось, олень-марал и т. д.) составлял достояние всей артели, независимо от того, кто из охотников его убил. Мясо делили поровну. Шкурки ценных пушных зверей, добытых артелью, продавали, и делили полученные от продажи деньги. Объединение в артель у челканцев не обусловливалось

[1] У челканцев питание членов охотничьей артели было индивидуальным, также и личная добыча каждого охотника была его собственностью и в раздел не поступала.

[2] Старики *улусов* Шокшы и Курмач-байгол Байгольского сельсовета Турочокского аймака Горно-Алтайской автономной области Путагачевы: Уванька, Кызыка, Аный, Такек, Пайна и другие.

родственным принципом, как это было у тубаларов. Артель составлялась из охотников, часто совершенно не связанных родством, но живущих в одном селении. Во главе артели находился старший, обычно старик, которого называли *ян-кижи* или *улу-кижи*—'большой старший человек'. На его обязанности лежало определение места охоты на того или иного зверя, указание дороги, руководство устройством стана, дележ добычи между членами артели (в натуре и в деньгах). Мелких пушных зверьков челканцы били индивидуально и считали добытого зверя личной собственностью. На рядового пушного зверя (белку, колонка, хорька, горностая и т. п.) иногда отправлялись группами по 2—4 человека, имея в тайге общий стан. Однако припасы и пища у каждого были свои, и каждый промышлял зверя сам для себя. В общий раздел шел только крупный зверь или особенно ценный пушной, на которых охотились сообща, например — при ловле соболя обметом сетью (*солба* или *аг*).

У кумандинцев, по сообщению стариков, встарину ходили на промысел артелями, чаще — из родственников. В артели объединялись 4—6—8 человек. Питание на промысле было общим. Артель располагалась в охотничьем шалаше (*одог*) по обе стороны огня поровну. Охотники каждой стороны имели общий котел. В артели был старший, обычно пожилой или старый опытный промышленник. Его место было в левом дальнем углу от входа. У двери, с обеих сторон, на крайних к выходу местах находились самые молодые охотники. Они носили воду, заготовляли дрова, варили пищу. Распорядок жизни охотников в охотничьем шалаше у верхних кумандинцев был точно таким же, как и у шорцев.[1] Вся добыча артели была общей и по окончании промысла делилась на равные доли (*тенг-улешь*). С утра охотники расходились в разные стороны в поисках зверя. Вечером собирались на стан. Была некоторая специализация в промыслах на зверя. Если кто промышлял ценного зверя (соболя), тот уже не убивал менее ценных зверьков (белку, колонка и т. п.). Объясняли это обыкновенно религиозными мотивами. Верили, что если охотник имел намерение убить соболя, но одновременно промышлял и менее ценных зверьков, то ему удачи в охоте на соболя не будет.

Шорцы также охотились артелями. Количественный состав артели колебался от 2 до 6 человек. В возрастном отношении артель была довольно разнообразной. В нее входили и старики, не принимавшие непосредственного участия в охоте, и подростки, которые еще только учились стрелять. Однако при разделе добычи все наделялись полным паем. Продукты и огнестрельные припасы заготовлялись заранее. Огнестрельные припасы в некоторых артелях покупались сообща и составляли достояние всей артели, остатки их после охоты делились поровну. У шорцев, живущих в системе р. Кондомы, продукты питания каждый приобретал самостоятельно. У шорцев, живущих в бассейне верхнего течения р. Мрассы, охотники объединялись на время зимнего промысла в неболь-

[1] Л. П. Потапов. Очерки по истории Шории, стр. 30—35 и 129—131.

щие артели и точно так же считали общим все добытое и делили добычу поровну между всеми участниками артели. У рода Кобый объединение в охотничьи артели происходило предпочтительно из родственников по материнской линии. У родов Кызыл-гая и Кый артели составлялись из сородичей по отцовской линии (*карындаш*). Более того, у рода Кый в недавнем прошлом предпочитались объединения наиболее близких родственников по отцу, членов одного и того же *тол*'я, т. е. большой семьи, фамилии. Иногда в артель включали и родственников по матери, но родственники по отцу, по словам стариков, сердились и и обычно запрещали это делать, мотивируя запрещение тем, что родственники отца и матери принадлежат к разным *сеок*'ам, следовательно имеют различную охотничью территорию. „Пусть каждый у себя промышляет“, — говорили родственники по отцу. В предпочтении вообще родственного принципа объединения охотничьих артелей мне пришлось убедиться и у рода Калтар. И. Д. Старынкевич отметила это у шорцев улуса Кечин. Она сообщила, что шорцы данной местности составляли охотничьи артели из 6—8 человек, преимущественно родственников. В каждой такой артели раньше выбирался *паштары* (руководитель, голова), который ведал распределением добычи. Подтверждение последнего я встретил у охотников ряда *сеок*'ов. Так, например, у *сеок*'ов Кызай и Кызыл-гая во главе артели стоял старший по возрасту охотник, называемый *улуглары* или *улуг-кижи*. Он руководил промыслом и делил добычу поровну между охотниками, причем сам получал точно такой же пай, как и другие.

У рода Кобый охотничьим коллективом руководил обычно старик *улуг-кижи* — 'старший человек', который был еще в состоянии промышлять. Он указывал, какого зверя, где и как нужно промышлять, и расставлял силы охотников; его беспрекословно слушались. Добытого зверя делили поровну, и только молодым охотникам давали несколько меньший пай. Однако в том случае, когда молодой охотник удачно промышлял и добывал много зверя, он получал пай наравне со старшими. У шорцев нижнего течения Мрассы руководитель артели нес такие же функции и назывался *улуг-бажы* — 'глава'. У рода Кый во время промысла артель во всех вопросах руководствовалась указаниями старшего (*улуглары*), которым обычно был старик или пожилой опытный охотник. Во время пребывания охотников на стане каждый имел для ночевки свое определенное место в охотничьем шалаше (*одаг* или *агыс*) и не мог занимать место другого.

У северных алтайцев еще необходимо отметить коллективную охоту на медведя. Эта охота носила коллективный характер и в первой четверти XX в., в конце которой колхозное движение среди охотничьих племен северного Алтая только зарождалось.

У т у б а л а р о в охотник, нашедший обитаемую берлогу, считал обязанностью объявить об этом своим ближайшим родственникам по отцу и дяде по матери (*таай*). Затем извещал о своей находке дальних родственников и соседей, жителей ближайших селений. После этого счи-

галось, что никто, кроме близкого родственника по отцу или дяди по матери не имел права поднять медведя „из объявленной берлоги". В допущении обычаем возможности дяде по матери убить обнаруженного медведя нужно видеть пережиток того более раннего времени, когда в коллективной охоте принимали участие преимущественно родственники со стороны матери. Последнее обстоятельство позволяет отнести отмеченный пережиток к той именно стадии первобытно-общинного строя, когда тубалары жили родами, ведущими счет своего родства по линии матери. Обнаруженного в берлоге медведя родственники убивали сообща, мясо делили, а шкуру продавали, после чего делили вырученные деньги. В последнее время существования этого пережитка допускалось, что обнаруживший медведя поручал кому-либо по своему усмотрению убить для него зверя. Однако это обстоятельство не лишало близких родственников по отцу и дяди по матери права на получение равного пая мяса убитого медведя.

Точно таким же образом объявляли своим родственникам о найденном в берлоге медведе и челканцы. Только челканец считал себя обязанным объявить об этом прежде всего родственникам по матери: *слю ези йок куй кордим* — 'нору видел, хозяин есть или нет [не знаю]'. Родственники вскоре шли поднимать медведя. Убив зверя, мясо делили между участниками охоты поровну, а шкуру отдавали *кöргöн кижиге*, т. е. увидавшему или обнаружившему берлогу. Сообщая мне эти сведения, челканцы подчеркнули, что в последнее время нашедший берлогу нередко звал охотиться на медведя не родственников, а просто знакомых, особенно тех, у кого имелись хорошие ружья. Дележ убитого зверя в этом случае происходил так же, как указано выше. Так же поступали в отношении медведя кумандинцы и шорцы.

У всех племен северного Алтая до нашего времени коллективным способом охотились еще на выдру и соболя. А. В. Адрианов, совершивший путешествие на Алтай и за Саяны в 1881 г., отметил коллективную охоту на соболя и у шорцев. По сообщению шорца Г. Ф. Бабушкина, шорские охотники в низовьях р. Мрассы охотились на выдру и медведя сообща, причем участниками такой охоты являлась группа близких родственников по отцу. Приглашение на эту охоту родственников по линии жены вызывало осуждение. При охоте на выдру охотники перегораживали реку деревянной загородью. Все участники устройства этой загороди, как и стрелки, получали при разделе добычи равный пай.

Изложенное свидетельствует о сравнительно недавнем существовании общего труда в охотничьем производстве у племен северного Алтая. При этом следует признать чрезвычайно существенными указания на родственный принцип при объединении в артель для совместной охоты. Для некоторых мест, например у шорцев, живущих в верхнем течении р. Мрассы, и у тубаларов, труд в охотничьем производстве приобретал коллективный характер в рамках рода, объединяющего своих членов по отцовской линии. Местами у шорцев (род Кый) коллективная охота

ограничивалась более узкими пределами — пределами большой патриархальной семьи (*тöль*). У шорцев *сеок*'а Кобый и у челканцев при коллективной охоте на медведя сохранились пережитки, указывающие на общность труда охотников в прошлом, притом — в рамках материнского рода. На это же указывает и обычай тубаларов приглашать на общую охоту на медведя дядю со стороны матери. Наряду с этим нужно учитывать, что за последнее время до революции родственный принцип организации охотничьих артелей далеко не являлся единственным. Например, шорцы рода Челей, живущие по правым притокам среднего течения Кондомы, собираясь в артель, руководствовались, главным образом, личными качествами охотника. Храбрость, неутомимость, знание тайги, долголетний опыт считались качествами, ради которых пренебрегали родственным принципом. То же самое мною отмечено для челканцев, кумандинцев и алтайцев бассейна р. Маймы.

Указания на пережитки, отражающие общность труда при охоте в прошлом у северных алтайцев, можно пополнить ссылкой и на некоторые охотничьи поверья. Например, ряд поверий и примет у шорцев, тубаларов, челканцев и кумандинцев имеет целью не допустить во время коллективной охоты ссоры и ругани между охотниками, так как все это „может разгневать“ „хозяина горы“ или „хозяина тайги“, где протекает промысел, в результате чего охотников „может постигнуть неудача“ При коллективном производстве ссоры и ругань между промышляющими вместе охотниками, естественно, не допускались общинной этикой в интересах производства. С течением времени эта, вначале этическая норма была отражена в религиозных воззрениях в виде отмеченных поверий.

В настоящее время труд охотников-алтайцев носит так же коллективный характер, но резко отличный от первобытной формы кооперации. Охотники объединились в колхозы на основе Сталинского устава о сельскохозяйственных артелях. Основная часть колхозников организована в промысловые бригады, за которыми закреплены определенные промысловые участки тайги. Это позволяет охотникам хорошо изучить свой промысловый район не только в смысле топографии, но и видов зверя, его местообитания, сезонного хода и т. д. Бригады получают консультацию специалистов-охотоведов. Во время промысла живут в хороших бытовых условиях. На охотничьих станах у них выстроены теплые избушки, организовано хлебопечение, имеются аптечки, газеты, журналы, книги и даже радиоприемники.

3. Следы общинной родовой собственности

У охотничьих племен северного Алтая еще два-три столетия назад собственность на охотничьи угодья имела общинный, родовой характер. Она составляла здесь как бы естественную основу для общего, коллективного производства и присвоения. Ярким доказательством этому могут служить пережитки представлений о родовой собственности на охотничьи угодья, которые мне удалось собрать во время этнографических поездок

в различные районы северного Алтая. Память о родовом характере охотничьей территории северного и северо-восточного Алтая настолько еще жива, что для многих *сеок*'ов старики без особенного труда могли указать мне места их охотничьих угодий.

Северные алтайцы были включены в состав Русского государства главным образом в течение XVII в. Заселенные ими районы вошли в состав территории, которая с 1747 г. была объявлена частной собственностью русского царя. До этого царские воеводские канцелярии выдавали местным князькам (*паштык*'ам и *зайсан*'ам) владенные грамоты, признававшие за ними право полного распоряжения землями, обязывая исправно вносить ясак. В 1782 г. эти владенные грамоты и указы были различными путями отобраны от *паштык*'ов и *зайсан*'ов. Однако до 1910—1912 гг. до проведения так называемого „землеустройства“ Алтая, земли и леса, занятые кочевьями алтайцев, считались, по смыслу созданного Сперанским закона, находящимися во владении родовых старост (*паштык*'ов и *зайсан*'ов). Статья 27 „Устава об инородцах“ (изд. 1822 г.) гласила: „Подробное разделение участков сих земель зависит от самих кочующих по жребию или другим их обыкновениям“. Кроме названного устава, собственность царя на леса Алтая (находившиеся в исключительном заведывании так называемого „Кабинета“) была закреплена и другими законоположениями.[1]

Юридически, по смыслу царского законодательства, каждый алтаец мог промышлять по всей обширной территории Алтая. Это право распространялось только на алтайцев. Русское население должно было брать платный билет на право охотничьего промысла и сбора кедровых орехов в лесах Алтая. Билеты эти выдавали русскому населению *зайсан*'ы, которые должны были обращать поступившие за билеты деньги на общественные нужды своей *дючин*'ы (административные единицы южных районов) или волости. Из этих соображений кедровники Алтая были разделены между *дючин*'ами и волостями Алтая и находились в фактическом заведывании *зайсан*'ов.

Несмотря на то, что царское законодательство не предусматривало племенного и родового распределения охотничьих угодий Алтая, такое распределение все же существовало в нормах обычного права. Шорцы, челканцы, кумандинцы, тубалары и алтайцы бассейна Катуны до Великой Октябрьской социалистической революции нередко вступали на этой почве во взаимные столкновения.

В памяти стариков черневой, таежной части Алтая сохранились воспоминания о том времени, когда тайга делилась между *сеок*'ами. Вторжение охотника в чужую родовую территорию рассматривалось как нарушение права родовой собственности.

---

[1] Например, статьями 1, 2 и 3 „Учреждения об управлении Колывано-Воскресенских заводов“, утвержденного 16 апреля 1828 г., „Лесным уставом“ (изд. 1893 г.), гл. 4: „О государственных лесах, приписанных к горным промыслам и заводам Алтайским и Нерченским“.

Челейцы (род в Шории) рассказывают, как они за такое, так сказать, браконьерство били правонарушителя, отбирали добычу и выгоняли его из пределов своей территории.

Челканцы прогоняли со своей родовой территории в верховьях Малого Абакана шорцев из *сеок*'ов Кый и Кобый. Обнаружив шорский охотничий стан на своей территории, челканцы вначале обращались с просьбой убраться с их территории, а затем, если это не помогало, прогоняли шорцев силой и добытую пушнину отбирали. Однако русских промышленников из родовых угодий не прогоняли, если у них был билет на право промысла, выданный *зайсан*'ом или, позднее, царскими чиновниками.

У тубаларов конфликты, связанные с родовым пользованием охотничьими участками, разбирались *зайсан*'ским судом. „Так, в урочище Кырсае помнят еще об одном таком деле, случившемся, по словам алтайцев, лет 15 тому назад [записано в 1932 г.]. Партия охотников с р. Лебеди шелганцы в количестве 10 человек, пришла на р. Били [видимо, р. Чили] промышлять соболя и белку. Охотники рода Титтас отобрали у них пушнину. Для разбора дела приезжал секретарь зайсана соответствующей «инсродческой» волости (Кузнецкого округа). В результате суда отобранная пушнина была шелганцам возвращена, но им было впредь запрещено промышлять в угодьях рода Титтас [записано Н. Г. Маркеловой]. Возможно, что об этом же случае, но в несколько иной передаче (а может быть, дело шло и о другом подобном случае), рассказывают в ур. Челюше (недалеко от Кырсая, берег Телецкого озера); речь идет об охотниках шалганцах, незаконно промышлявших на угодьях тёлёсов и чагатов. Дело разбирал Чуйский *зайсан*, и решение было одинаково с вышеприведенным; рассказывающие относят это событие ко времени 18 лет тому назад. В этих случаях дело идет, правда, о спорах из-за охотничьих угодий с представителями не только чужого рода, но и чужого племени (шалганцы) и другого округа (Кузнецкого). Но все же указания на родовую принадлежность угодий достаточно ясны“.[1]

По сведениям, собранным И. Д. Старынкевич у шорцев, захватчиков чужой охотничьей территории судил родовой суд. Старший в роде был судьей. Любопытно, что, поймав на своей территории чужеродца, шорцы не отнимали у него добычи и не били его, боясь „рассердить хозяина тайги“, а устраивали над ним официальный суд. Тубалары жаловались мне в 1927 г. на кумандинцев, заходящих зимой на промысел до северо-восточных берегов Телецкого озера. У шорцев (род Калар) мне пришлось в том же году быть свидетелем крупной ссоры между двумя фамилиями, одновременно изъявившими притязание на охотничий район, входящий

---

[1] Возможно, что челканцы эти были из рода Шакшылыг, который считает себя братским *сеок*'ом (*карындаш*) рода Тёлёс и не берет у него женщин (*алышпас*). Если это так, то решение *зайсан*'ского суда о возврате пушнины челканцам могло быть продиктовано и этим обстоятельством. С. А. Токарев. Докапиталистические пережитки в Ойротии, стр. 36.

в группу вершин горы Мустага. О родовом и племенном разделении территории определенно говорят свидетельства путешественников XVIII в. Паллас пишет о роде Кобый, обитавшем в Шории: „Понеже в их дачах соболей промысел не корыстен, то, чтобы заплатить ясак, подходят они в леса по ту сторону Енисея в Красноярскую волость. Однако Койбальцы, кои по некоему праву присваивают оны места к себе, им доставать тут мешками не дают, и коли поймают, то, отняв добычу или опасть и поколотив, домой отпускают".[1]

Это положение испытали, по рассказам стариков, выселенцы из Кузнецкой тайги на Таштып и его притоки лет 100—150 тому назад, когда абаканские охотники не пускали их в свою тайгу, а кузнецкие — в свою. И до недавнего времени шорцы, чаще всего из рода Кый, старались зайти на промысел в Абаканскую тайгу, и их гнали оттуда, как и во времена Палласа.[2] Другой путешественник, Георги, сообщал, например, про шорцев, что у них „каждое колено [т. е. род] живет особо и в собственных своих рубежах".[3]

А. В. Адрианов, путешествовавший по северному Алтаю в 80-х годах прошлого столетия, отмечал: „Право каждого инородца промышлять орехи или зверя всегда строго ограничено известным местом; вся местность обитания «черневых татар» разделена на отдельные тайги... в каждой хозяйничает тот или иной род (*сеок*). Так, например, род таяшей (жителей Чегорала по р. Окзасу) не имеет своей большой тайги, изобилующей зверем, и потому вынужден итти на промысел в тайгу, принадлежащую шелканам лебединским; за право охоты в чужой тайге таяши платят ежегодно от 50 копеек до 1 рубля с каждого промышленника. В случае, если кто заберется в чужую тайгу без спроса, у того отбирается все промышленное и, кроме того, виновный наказывается судом общества".[4] В этом сообщении, правильно отметившем существование пережитков представлений о родовой собственности, преувеличено значение „хозяйничанья рода" в той или иной тайге. На деле, в это время в родовой охотничьей тайге хозяйничал *паштык*, или *зайсан*, или *демичи*, который выдавал билеты на промысел, присваивая себе притом часть взыскиваемых за билеты денег, и т. д. В сознании рядовых членов рода охотничья территория выступала попрежнему как общая родовая территория, но право распоряжения ею было узурпировано *паштык*'ами, *зайсан*'ами и их помощниками, что кроме официальных источников подтверждают и многие старики. Узурпация эта произошла, надо полагать, еще до появления закона 1822 г. Мы располагаем рядом преданий, из которых следует, что в гораздо более раннее время родовой

---

[1] П. Паллас. Путешествие..., ч. III, стр. 515.

[2] Н. П. Дыренкова и Л. П. Потапов. *Абыл* и *озуп* — хозяйственные орудия у шорцев. Журн. „Культура и письменность Востока", кн. III, Баку, 1928, стр. 105—106.

[3] И. Георги. Описание народов, II, стр. 141.

[4] А. В. Адрианов. Путешествие на Алтай и за Саяны, стр. 316; Он же. Кузнецкий край. Живописная Россия, т. XI, стр. 292.

охотничьей территорией распоряжался не род в целом, а *пашпык* или *зайсан* единолично.

Так, например, определенное указание на это имеется в предании о переселении рода Ялан, относящемся, видимо, ко второй половине XVIII в. Когда *сеок* Ялан (тубалары) жил в местности Тогул (Тогульский район Алтайского края), у него там была своя родовая охотничья территория и родовая гора — тайга *Пус-тайка-Бургууз*. Когда *сеок* переселился в Комдошскую волость, *зайсан* этой волости, по имени Сазу, принял их к себе в волость, дал им для основного промысла р. Лажы и указал почитаемую гору для жертвоприношений, именно — гору Ужубе-Албаган (родовая гора комдошей), расположенную в верховьях р. Лажы. Для ближних промыслов *зайсан* Сазу (бывший третьим *зайсан*'ом после покорения тубаларов Россией) выделил *сеок*'у Ялан две речки Кузе, близ Пуучака. Стало быть, у тубаларов уже в конце XVIII в. (или в самом начале XIX в.) охотничьей территорией распоряжался *зайсан*. Кстати отмечу, что в предании о шорском роде Тате, записанном Н. Катановым в 90-х годах прошлого столетия, говорится, что три брата из этого рода, по имени Кӧк-тӧсь, Маные и Аийя, боясь нападения саянцев, пришли к начальнику белтиров Эптису. „Придя к Эптису и подарив ему трех черных соболей, те три брата стали просить себе землю. Эптис поселил их в верховьях Монака“.[1] А. Янушкевич, обследовавший охотничий промысел у шорцев, также отметил разделение охотничьих угодий „по отдельным улусам и семьям“. Он писал по этому поводу: „Куда ходили деды, отцы, туда — новое поколение, постепенно закрепляя за собой определенные охотничьи угодья. Если в эти места приходил «чужой», то его выгоняли, отбирали добытую пушнину и отправляли в свой улус на суд стариков“.[2]

Обращусь теперь к изложению собранного мною фактического материала, касающегося былой родовой собственности на охотничьи угодья.

Обычно охотничья территория того или иного рода располагалась по долинам таежных рек. Каждый *сеок* имел для промысла долину одной или нескольких речек, которую он и считал своей общей родовой собственностью. В близкой тайге, изобилующей зверем, как, например, в „Большой черни“ у тубаларов,[3] одна долина реки принадлежала двум или нескольким *сеок*'ам и каждый *сеок* промышлял по определенным логам этой долины.

О распределении охотничьей территории по *сеок*'ам у тубаларов я имею следующие данные, полученные мною путем опроса стариков-охотников. *Сеок* Комдош промышлял по долине р. Уймень (левый приток Бии). Кроме того, он имел право промышлять в определенных логах по

---

[1] Образцы народной литературы тюркских племен, т. IX (перевод), стр. 311. Имя Эптиса, как „есаула“ бельтиров, встречается в русских документах второй половины XVIII в. Сб. историко-статист. свед. о Сибири, т. II, в. 1, стр. 15—16.

[2] А. Янушевич. Обследование охотничьего промысла горной Шории, стр. 93.

[3] Имеется в виду Черль, расположенная в бассейне Телецкого озера.

р. Кара-кокша (правый приток Бии). Здесь же по другим логам охотился на зверя *сеок* Тогус. *Сеок* Ярык промышлял по ручьям и речкам, впадающим в р. Уймень, здесь у него были свои родовые охотничьи лога — угодья (*ярык ташту*). Род Юз охотился по своим логам, расположенным по р. Кара-кокше. *Сеок* Кузен промышлял в верховьях Бии, по правому берегу и в районе Телецкого озера; родовые его угодья — Актыган, Солог‚ Яшпу, Чорбок. Род Чапты — в окрестностях горы Чаптыгана (Чойский аймак). *Сеок* Тонгул, или Ялан, промышлял на левом притоке Уйменя *Лажи-тайка* и по двум речкам Кузе (*Яан-кузе* и *Кöлу-кузе*). Род Чагат ходил промышлять на одну из речек верховьев Абакана, где находилась его родовая охотничья тайга и откуда он гнал чужеродцев. Река Б. Чили, впадающая в Телецкое озеро, составляла охотничьи угодья рода Титтас, а долина р. Чульчи представляла собой общую охотничью территорию телесов.[1]

В годы отсутствия зверя в своей родовой тайге охотники тубалары обычно обращались к родичам матери или жены и просили разрешения промышлять в их родовых угодьях, мотивируя тем, что иначе им нечем будет уплатить ясака. Обычно разрешение на этот случай давалось, и тубалары вступали в уже существующие артели охотников, состоящие из родственников жены или матери, или же сами образовывали новые артели, принимая в них родственников матери или жены.

Изложенное о тубаларах можно пополнить материалом, опубликованным С. А. Токаревым: „Прежде, лет 50 тому назад, на промысел ходили родами: Чагат с Чагат, Тибер с Тибер. Так было и в Артыбаше и в других местах (в Черни). На промысле оказывалась вражда, друг у друга отнимали пушнину. Например, если пять Чагатов встретятся в тайге с двумя Мундусами, то отнимали у них пушнину или наоборот. Роды захватывали для себя угодья, других на них не пускали. Например, на Абакане были угодья Чагатов, они пускали туда только своих. (Записано в ур. Яйлю, Турочакского аймака, берег Телецкого озера, 1932 г.)“.[2]

Если обратиться к полевым записям, произведенным мною у челканцев *сеок*’а Чалканыг, то из них следует, что родовые промысловые угодья находились в верховьях р. Сайту, левого притока Байгола (Байгол — левый приток р. Лебедь, впадающий в Бию с правой стороны). Эта родовая тайга была известна у них под названиями *Уе* и *Кечимир*. Кроме того, *сеок* Чалканыг располагал охотничьей территорией в верховьях Байгола по горе Уч-сююри, именно угодьями: Туру, *Пӧди*, *Каратӧбе*, Испырна, Аканчай, Тилаштар, Булан-буры, Аскачак, Коол. У второго челканского рода Шакшылыг общей родовой тайгой для промысла соболей считались места по р. Каир и тайга по р. Кепе в верховьях Абакана. Однако на эту территорию часто заходили промышлять соболя тувинцы. Поэтому челканцы из *сеок*’а Шакшылыг отправлялись в эту тайгу промышлять большими артелями, учитывая возможность столкно-

---

[1] Ср.: С. А. Токарев. Докапиталистические пережитки в Ойротии, стр. 36.
[2] То же.

вений с тувинцами, кончавшихся обычно основательной дракой. Вообще же этому *сеок*'у своей родовой тайги было мало для промысла, и охотникам рода Шакшылыг приходилось бродить по чужим угодьям, например — по тайге Мипер и Порот, близ Телецкого озера. По этому поводу род Чалканыг сочинил про шакшылыгов насмешливую поговорку: *йер йок теекен* — 'не имея земли, [бродят] как россомаха'; *тургун йок аккиик* — 'не имея основного места, [бродят] как олень'.

Общая промысловая территория верхних кумандинцев имела границу с шорцами по водоразделу Бии и Кондомы (хребет *Кöгоне*). Верховья рек, являющихся правыми притоками Бии (выше р. Лебеди), были кумандинскими промысловыми угодьями.

Верхние кумандинцы охотились раньше в верховьях рек Уйбеня (или Ульчень) и Уппы (правые притоки Бии). Затем промышляли на горе Кызылган (по-русски ее называют теперь „Синюха“, она находится на левом берегу Бии, против с. Озеро-куреева), на горе Себире (в верховьях р. *Тебезе*, по-русски — Кебезе), находящейся на территории нынешнего Старо-Бардинского района. Перечисленные места кумандинцы считали своими. Позднее, когда край стал усиленно заселяться русскими, зверя в этих местах не стало, и верхние кумандинцы ходили промышлять в окрестности Телецкого озера (Колдор, Самыш, Пыжа и т. д.), где нередко вступали в конфликты с тубаларами, которые считали эти территории своими родовыми угодьями. То же самое происходило и в районах левых притоков Кондомы, где хозяевами тайги считали себя шорцы.[1]

Родовой характер собственности на тайгу нашел яркое отражение также в культе почитания родовых гор у северных алтайцев.[2]

Помимо общей собственности на охотничью территорию, мне удалось обнаружить у шорцев существование в прошлом общей собственности и на кедровники, где собирали орехи. Сбор последних играл в жизни шорцев большое значение. Собственность на эти угодья носила также родовой характер. Каждый *сеок* имел свое место для сбора орехов. Место это носило название *пагла*, что обозначает собственно „место лазания“(от глагола *пак* — 'лезть'), ибо промысел кедрового ореха связан с лазанием по кедрам для сбивания ореховых шишек. Бить и собирать орех в чужом *пагла* также считалось нарушением родовой собственности. Родовые кедровники охранялись от чужих таким же образом, как и охотничьи угодья. В связи с этим не будет лишним привести несколько примеров родовой принадлежности тех или иных кедровников (которые, между прочим, довольно часто находились и в границах родовых охотничьих территорий). *Сеок* Кызылгая имел родовые кедровники в верховьях рек Сайым и Порлуг и на горе Кара-таг. Кедровники, находившиеся в верховьях р. Кобырзу, считались родовой собственностью *сеок*'а Кобый.

---

[1] Относительно шорцев материал по родовому распределению охотничьих угодий опубликован мной в работе: Очерки по истории Шории, стр. 133—135.

[2] См. мою работу: Культ гор на Алтае. Сов. этногр., 1946, № 2.

Изложенное выше позволяет утверждать, что племена северного Алтая еще сравнительно недавно знали общую родовую форму собственности на охотничьи угодья, которая окончательно была разрушена царской землеустроительной реформой в 1912 г. Но и до этого момента родовая собственность на охотничьи угодья находилась в состоянии быстрого разложения под влиянием колониальной политики царизма. Все усиливающийся налоговый нажим со стороны царского правительства заставлял охотников усиливать промысел на пушного зверя. А промысел на этого зверя год от году делался труднее, во-первых, потому, что количество зверя под влиянием хищнического истребления быстро уменьшалось, во-вторых, на уменьшение его влияло и уничтожение тайги, влияла и кулацкая колонизация, вытеснявшая северных алтайцев вглубь, в отдаленные местности тайги, в верховья рек, т. е. в места, где раньше промышляли зверя. В результате всего этого в длительных и трудных поисках столь необходимого для существования пушного зверя охотники все чаще и чаще стали нарушать ставшие тесными границы родовой охотничьей территории. *Зайсан*'ы и *паштык*'и также нарушали это право в целях личной наживы. В этом процессе разложения родовой собственности на охотничьи угодья представляется все же возможным уловить некоторую закономерность. Материалы, имеющиеся в моем распоряжении, позволяют говорить, что в некоторых местах (например, Южная Шория), родовая собственность на охотничью территорию заменялась собственностью отдельных фамилий данного рода, собственностью больших семей. У шорского рода Кый, состоящего из двух фамилий (*тöль*) Кузургашевых и Шалтрековых, родовая охотничья территория была поделена между этими *тöл*'ями, хотя люди обоих *тöл*'ей считались между собой братьями *карындаш* — 'единоутробными' и между ними были запрещены браки. Шалтрековы промышляли на р. Тардыш, Кузыргашевы — на р. Ытыл и Кызасу. Шалтрековы не пускали на свою территорию Кузургашевых, а Кузургашевы гнали со своей территории Шалтрековых. То же самое наблюдалось в *сеок*'е Четтибер: *тöль* Тельгерековых промышлял по р. Назас (приток Усы, впадающей в Томь) и, считая эту территорию своею собственностью, не пускал на нее никого даже из *сеок*'а Четтибер.

В других местах, как, например, в северной Шории, у верхних кумандинцев и тубаларов родовая собственность на охотничью территорию стала заменяться территориально-общинной. Жители из одного места, независимо от принадлежности их к тому или иному роду, промышляли на общей территории. Эта форма собственности, территориально-общинная, была наиболее распространенной, и ее-то главным образом и уничтожила царская землеустроительная реформа 1912 г. Вместе с тем, у тех же тубаларов наблюдалось уже и частное наследственное пользование охотничьими участками, отводившимися вблизи селения. Например, по р. Кара-кокше теперешний лог Чулок принадлежал тубалару Чулою из *сеок*'а Юз, который раньше промышлял здесь деревянными самодельными ловушками. Этот лог до сих пор называется по имени прежнего владельца „Чулок". Лог Первый Канаспай принадлежал тубалару Чиль-

теку из *сок*'а Ялан. Еще и теперь он носит название „Чильтек-Канаспай“. Лог Второй Канаспай принадлежал охотнику Колонку из рода Юз и до сего времени называется „Колонок Канаспай“. В верховьях р. Пуучак имеется гора, которая носит название „Тондубач“, по имени своего прежнего владельца из рода Сыгынчы-ярык. У р. Уймень жили преимущественно тубалары рода Комдош. Здесь ближние селения лога также принадлежали отдельным семьям. Роды жили разбросанно, вперемежку, и поэтому близлежащие охотничьи места находились в наследственном пользовании отдельных семей, независимо от их родовой принадлежности, по признаку местожительства.

Землеустроительная реформа 1912 г. окончательно лишила трудящихся Алтая права общинного пользования охотничьими угодьями. Право промысла в родной тайге трудящийся охотник должен был оплачивать покупкой промыслового билета. И только теперь свободные народы северного Алтая в условиях советского социалистического строя, объединившись в колхозы, получили в вечное и бесплатное пользование ценнейшие охотничьи угодья. Распределение этих охотничьих участков происходит теперь, разумеется, не по случайному принципу (принадлежность колхозника к тому или иному роду или память о родовых охотничьих угодьях), а на основе научного подхода к освоению и эксплоатации охотничьих угодий, с учетом всех возможностей наиболее удобного пользования ими колхозниками.

4. Пережитки общей собственности на продукты охотничьего промысла

Пережитки, свидетельствующие о былой общей собственности на продукты охотничьего производства, сохранились у племен северного Алтая довольно хорошо. Мне приходилось уже в предыдущем изложении частично касаться этого вопроса. В настоящем разделе я займусь специальным рассмотрением данного материала.

Так, например, у тех же тубаларов охотничья добыча считалась принадлежностью всей артели, и охотники-артельщики делили ее строго поровну (*тенг-улешь*) по окончании промысла. Принцип уравнительности пая при дележе добычи нарушался ими только в том случае, если делили мясо убитого марала, оленя или козули. В таком случае раздел добычи происходил в тот же день, и охотник, сразивший зверя, получал сверх равного пая еще сердце, легкие и нижнюю челюсть (*еен*) убитого зверя на том основании, что охотник этот должен был „угостить“ наиболее лакомыми частями добычи своих „духов-покровителей“. Охотник в тот же или на следующий день покидал своих товарищей и шел домой. В день возвращения с промысла, вечером же, подвешивал сердце и челюсть в передний угол, где хранились обычно изображения охотничьих „духов-покровителей“, и оставлял на всю ночь. Утром провисевшее всю ночь мясо крошили, варили и съедали всей семьей. Об этом обычае я нашел также указание у Г. Н. Потанина, сообщавшего, что грудную часть с внутренностями и нижней челюстью животного алтайские охотники приносят

домой и вешают к пенатам.[1] Г. Н. Потанин отметил этот факт не позднее 1879 г. Я записал его с новыми и большими подробностями 50 лет спустя, используя сообщение людей, которые еще придерживались этого обычая до 1927 г.

У кумандинцев, промышлявших артелями, добытые звери считались общей собственностью всей артели, подлежащей уравнительному разделу. Когда член артели охотников кумандинцев убивал крупного мясного зверя (марала, оленя, лося, козулю), он не считал его личной собственностью. Добыча делилась между всеми поровну, но охотнику, добывшему зверя, сверх равного пая давали еще голову, сердце и шкуру. Осердие (сердце, легкие, печень) охотник вез домой, где „угощал" своих „духов-покровителей" и затем съедал его вместе с семьей. Такой же небольшой привилегией при разделе мяса убитого крупного зверя пользовался сразивший зверя охотник и у шорцев, живущих в среднем течении Кондомы. Сами шорцы объясняли мне эту привилегию представлением об „охотничьем счастье". Религиозные воззрения шорцев наделяли зверей „душой". Шорцы считали, что „душа" зверя находится в носу. Овладеть „душой" было необходимо для обеспечения удачной охоты на данного зверя в будущем. Поэтому шорец, убивший соболя или лисицу, отдавал шкурку в общий раздел, но обрезал кончик носа и уносил его домой.

Общая собственность на охотничью добычу всех участников коллективной охоты знаменовалась, по общему правилу, как указано, тем, что способ дележа добычи был уравнительным. Равным паем наделялись старики и подростки, которые непосредственного участия в охоте не принимали, а исполняли общую работу по охотничьему стану. Только у челканцев подростки при разделе общей добычи наделялись половинным паем. Любопытно, что шорцы, тубалары, кумандинцы и челканцы наделяли полным паем охотника и тех стариков, которых брали с собой на промысел специально для того, чтобы по вечерам (когда утомленные ходьбой за день охотники соберутся на стан) рассказывать сказки, иногда под аккомпанемент музыкального инструмента — *топшур*'а.[2] Необходимость рассказывания сказок по вечерам на охоте объясняли тем, что сказки эти „любят слушать" „горные духи", „хозяева тайги", и за полученное удовольствие они „расплачиваются с охотниками ценным зверем". По существу же этот обычай нужно рассматривать как магический прием, имеющий целью „оказать благоприятное влияние на промысел", на увеличение охотничьей добычи.[3] Магическое воздействие на охотничье

---

[1] Г. Н. Потанин. Очерки Северо-западной Монголии, т. IV, СПб., 1881, стр. 90.

[2] Выдолбленная из кедрового дерева балалайка с двумя струнами из конского волоса.

[3] Об этом обычае см.: Л. П. Потапов. Охотничьи поверья и обряды у алтайских турков. Журн. „Культ. и письменн. Востока", 1929, кн. V, стр. 125 и сл. — Д. К. Зеленин. Религиозно-магические функции фольклорных сказок. Сб., посв. 50-летию научн. деят. акад. С. Ф. Ольденбурга, Л., 1934, изд. АН СССР. — D. Zelenin. Die religiöse Funktion der Volksmärchen. Arch. für Etnogr., XXXI, стр. 21—31.

производство у племен северного Алтая в старину, видимо, считалось производительным трудом, вот почему лица, выполняющие данную функцию, наделялись полным паем при разделе добычи. Пережиток этого явления сохранился до нашего времени в виде описанного обычая рассказывания сказок.

Дележ добычи перед уходом с промысла производил старший артели. Каждый охотник забирал свой пай и укладывал его в свою охотничью ношу. По возвращении домой, охотник должен был поделиться принесенным мясом с некоторыми родственниками.

У шорцев охотник делился мясом убитого зверя прежде всего со своим отцом и, затем, с ближайшими родственниками по отцу. Таким образом, даже после раздела мяса убитого зверя между артельщиками каждый из них еще не являлся исключительным собственником полученной доли. Обычай требовал, как мы видели, поделиться этим мясом с отцом и его близкими родственниками (обычно — с братьями отца). В этом обычае я усматриваю пережиток той стадии развития первобытно-общинного строя, когда собственность на добычу была общей для родственников по отцу, т. е. была общинно-родовой. У тубаларов и челканцев охотник был обязан поделиться мясом, полученным в пай при охоте на крупного зверя, с тестем (т. е. с отцом своей жены). Я встречал среди стариков тубаларов-охотников, которые в течение всей своей жизни неуклонно и строго выполняли этот обычай. Полагаю, что этот пережиток является отражением наиболее ранней стадии развития первобытно-общинного строя, когда тубалары и челканцы жили родами, объединенными родством по материнской линии, когда среди них господство принадлежало женщине и был наиболее распространен матрилокальный брак, при котором муж поселялся в роде жены и обязан был доставлять этому роду и продукты питания.

Видимо также из общности в прошлом продуктов охотничьего производства и питания следует вывести обычай шорских охотников, практиковавшийся еще в 20-х годах нашего столетия, по которому возвратившиеся с общего промысла охотники поочередно, в определенном порядке, угощались друг у друга.

Когда артель промышленников возвращалась с промысла, им готовили в назначенный день встречу (*сак*) и выкуривали вино. По возвращении охотники шли сначала к старшему и угощались у него. Затем шли к следующему по старшинству и угощались у него. И так угощались до тех пор, пока не обходили всех участников совместной охоты. В доме каждого промышленника угощение вином начиналось с того, что хозяин дома „угощал" прежде огонь, а потом товарищей по охоте, начиная со старшего.

Пережитки общей собственности на убитого зверя ярко подчеркнуты в ряде других обычаев охотников северного Алтая. Так, например, если тубалар, убив белку, в то же мгновение встречал в тайге какого-либо охотника, хотя бы и совершенно незнакомого, то отдавал этому охотнику убитую белку. Если он сам этого не делал, то встретившийся или при-

сутствовавший в момент выстрела в белку человек напоминал об этом обычае словами *учам бер* — 'дай мою долю'. После этого он получал белку, затыкал за пояс, за спину и отправлялся своей дорогой. С. А. Токарев отметил этот обычай под названием *учалып-турым*, по рассказам охотников Онгудайского аймака. Он пишет, что согласно этому обычаю „всякий, случившийся в момент выстрела охотника около него и сказавший эти слова, имеет право взять себе часть добычи, а если убит мелкий зверь, то и всю ее".[1] Точно такой же обычай отмечен Ф. Коном и Е. Яковлевым для охотников тувинцев. О последних Яковлев пишет следующее: „По Кемчику, сойот, встретив кого-либо едущим с добычей (и с пушниной) при слове «уджа», берет заднюю ногу с частью позвоночника и шкуру, второй и третий встречный отрезает себе также лучшие куски мяса, так что убившему зачастую не остается ничего".[2] Я считаю возможным объяснить тубаларский обычай *учам бер* (как *учалып-турм* онгудайских охотников) из тувинского обычая *уджа*, что буквально значит «задняя нога», бедро туши животного. Его зарождение, вероятнее всего, относится к тому времени, когда основным занятием тубаларов являлась охота на крупного мясного зверя. При господстве первобытно-общинных отношений убивший зверя обязан был наделять встретившегося человека задней ногой (*уча*), как этого требовала общность собственности на добычу. Позднее, когда у тубаларов получила развитие охота на пушного зверя (особенно под влиянием необходимости платить пушниной дань Джунгарии и, впоследствии, русскому царю), этот обычай по установившейся традиции был перенесен под старым названием, хотя уже утратившим буквальный смысл, и на пушного зверя. Вместо части туши крупного зверя стали давать мелкого пушного зверя целиком.

Подтверждение своему объяснению я нахожу и в прежнем кумандинском обычае давать *уча* жертвенного животного шаману. У кумандинцев при жертвоприношении лошади мясо этой лошади варили и съедали сородичи, а шаману еще давали с собой верхнюю часть бедра, которая называлась *уча*. Очевидно, обычай давать постороннему *уча* когда-то существовал и у кумандинцев и, постепенно исчезнув вообще, сохранил свою силу по отношению к шаману, в шаманском обряде при принесении сородичами в жертву лошади.

У шорцев, когда охотники охотились артелью, паем наделяли и человека, случайно присутствовавшего или подошедшего в момент, когда зверь был убит. Некоторые из шорцев, узнав, что охотники убили крупного зверя, шли за несколько километров специально попросить мяса и почти никогда не получали отказа. Впрочем, мне указывали на случаи, когда не принимавшим участия в охоте мяса не давали. Сообщивший эти сведения старик шорец назвал таких охотников „жадными

---

[1] С. А. Токарев. Докапиталистические пережитки в Ойротии, стр. 37.

[2] Е. Яковлев. Этнографический обзор инородческого населения долины южного Енисея. Минусинск, 1900, стр. 67.

людьми" (*карай-кижи*). У алтайцев бассейна р. Маймы также наделяли паем человека, случайно оказавшегося при ловле выдры или при охоте на медведя. Объясняли эту необходимость тем, что этот человек "*ырысту-кижи*" — 'счастливый', 'принесший счастье'. Разумеется, здесь дело не в „счастии", а в живучести в сознании охотников норм первобытно-общинной эпохи.

У кумандинцев и челканцев при охоте на выдру также наделяли паем подошедшего человека, но пай у кумандинцев пришедшему давался меньший по сравнению с непосредственными участниками ловли выдры, а у челканцев — равный. Зато у челканцев при охоте на марала давали подошедшему меньший пай по сравнению с охотниками. У кумандинцев же существовал обычай отдавать только что убитую белку встретившемуся или подошедшему человеку, но никакой формулы при этом, вроде *учам бер*, не произносилось. У челканцев существования этого обычая, хотя бы по отдаленным воспоминаниям, мне обнаружить не удалось.

Нормами первобытно-общинной этики охотничьих племен северного Алтая, вытекающими из существования общей собственности не только на основные средства производства, но и на продукт охотничьего промысла, разъясняется ряд нижеследующих обычаев и установлений. Старик Карастай Арбачаков (шорец) рассказывал мне: „Бывало раньше, если встретишь в тайге охотника, у которого добычи нет из-за того ли, что ружье у него плохо бьет, или заболел он, стрелять хорошо не может, а иногда из-того, что молод и еще не научился хорошо стрелять, — обязательно поделишься с ним добычей, хотя бы этот человек был незнакомый". Другой шорец, старик Дмитрий Садучаков, указал, что на его памяти считалось необходимым, чтобы молодой охотник, убивший зверя и встретившийся в тайге со стариком, отдал бы добычу встретившемуся старику, ибо стариков раньше уважали и звали *улуг-кижи* — 'большой, великий человек'. У кумандинцев мне сообщили, что раньше „бывало, ходишь в тайге и настреляешь белок, а потом встретишь старого человека, обязательно ему хотя бы одну белку подаришь". Так полагалось. Этих обычаев наделения добычей стариков и молодых, малоопытных охотников мне не удалось зафиксировать, или хотя бы услышать о них, у челканцев.

Только пережитком первобытно-общинных отношений, пережитком общей собственности на зверя при общей охоте можно объяснить и нижеописанные обычаи охотников у племен северного Алтая, соблюдавшиеся еще 25—20 лет тому назад. Когда у кумандинцев два охотника одновременно стреляли, то независимо от того, попадали ли обе пули или только одна, убитого зверя делили пополам. Если животное сразила только одна пуля, и зверь был крупный (марал, козел и т. п.), то меткий охотник получал сверх равного пая мяса голову, сердце, легкие и шкуру. У челканцев одновременно стрелявшие делили зверя пополам, не считаясь с тем, одна или обе пули сразили добычу. У тубаларов охотники при одновременном выстреле также делили пополам уби-

тое животное. По другому обычаю кумандинцев, когда два охотника одновременно нападали на один и тот же след, или один из охотников обнаруживал этот след позднее первого, но шел по нему до момента, когда убивался зверь, добыча подлежала равному разделу. Однако поразивший зверь в обоих случаях при дележе получал к равному паю мяса еще дополнительно голову, сердце, легкие и кожу. У тубаларов охотники при одновременном нахождении следа зверя считали его общей собственностью и, убив, делили поровну. Но у тубаларов охотник, обнаруживший след крупного зверя, по которому уже шел кто-либо другой, получал половину туши только в том случае, если первый охотник, шедший впереди, еще не успел прикончить добычи. Если тот уже успел убить зверя, то второй охотник получал только часть мяса, которую считал необходимым выделить ему первый. У шорцев охотники, встретившиеся в тайге в момент, когда один из них убивал зверя, считали животное общей собственностью и делили его пополам. Общей собственностью шорцы-охотники считали и такого зверя, след которого они одновременно обнаруживали. Все эти обычаи, связанные с одновременным выстрелом или выслеживанием зверя, относились как к охотящимся в одиночку, так и к охотящимся в составе различных артелей и применялись к крупным мясным зверям (марал, лось, олень и т. д.).

Кроме того, у племен северного Алтая вплоть до Октябрьской революции сохранялся пережиток общей собственности на медведя, обнаруженного в берлоге. У тубаларов выследивший медведя в берлоге ставил на близ стоящем дереве свою отметку (*тангма*). Медведь считался с этого момента принадлежащим вообще только ему. Однако этого медведя могли убить и родственники охотника, нашедшего берлогу, без его ведома. В таком случае он получал равный пай мяса и денег, вырученных от продажи шкуры. Точно так же у кумандинцев охотник, нашедший берлогу с медведем, ставил близ нее отметки. Без уведомления охотника, медведя мог убить в этой берлоге только близкий родственник. Однако, если охотник объявил о своей находке знакомым и приглашал их участвовать в охоте, то с этого момента медведь уже считался общей собственностью. У шорцев *сеок*'а Кобый обнаруженный медведь в старину считался общей собственностью группы родственников по линии матери. Но лет 40—30 тому назад, на памяти старика Шулбаева, сообщившего эти сведения, найденный медведь считался общим группой близских родственников по отцу. Из найденной и отмеченной особым знаком берлоги медведя мог поднять только родственник по отцу, и то требовалось разрешение нашедшего берлогу. Если медведя убивали без разрешения нашедшего берлогу, то последний получал только половину всей добычи. У челканцев и в начале нашего столетия обнаруженный медведь также считался общей собственностью группы близких родственников по линии матери. В данных пережитках общей собственности на медведя особенно следует отметить пережитки, свидетельствующие о прохождении в прошлом этими народами той стадии первобытно-общинного строя, когда родственники жили объединениями из родственников по

линии матери (материнский род) и вели счет родства по женской линии. Теперь у алтайцев-колхозников первобытно-общинные формы распределения добычи полностью исчезли, просуществовав почти до 1930 года. Распределение охотничьей добычи, как и вообще колхозных доходов, происходит на основе Сталинского колхозного устава, что обеспечивает материальную заинтересованность охотников в их добыче. Первобытная уравниловка в распределении и связанные с ней отжившие обычаи исчезли из жизни северных алтайцев навсегда и стали достоянием истории.

Тунгусский нагрудник у народов Сибири

Г. М. Василевич

Нагрудник тунгусского типа представляет собою одну из интересных частей костюма как в отношении истории одежды, так и в отношении истории многих народностей Сибири.

Некогда нагрудник являлся самостоятельной одеждой или одним из первых элементов ее. Указанием на это можно считать сохранявшийся до недавнего времени порядок приобретения шаманом частей костюма. Прежде чем приобрести кафтан-плащ и шапку-венец, шаман обзаводился нагрудником, в котором он шаманил иногда несколько лет (эвенки, кеты). Сам нагрудник, закрывая грудь и живот, сохраняет форму шкурки со срезанными лапами (рис. 1). Следом того, что он представлял собою нагрудную шкурку, а вторым элементом одежды была наспинная шкурка, можно считать наспинный орнамент костюма енисейских эвенков повторяющим полностью или частично (рис. 2) форму нагрудника.

Наличие нагрудника не только у тунгусоязычных народностей, но и у многих других (кеты, селькупы, энцы, нганасаны, долганы, якуты, юкагиры), в виде части шаманской или промысловой одежды, говорит о тесных связях этих народностей с тунгусами, а наличие нагрудника у энеолитического населения Приангарья и у населения Алтая периода железного века свидетельствует о древности появления его на территории Сибири.

Изложенные факты заставили нас в изучении тунгусского костюма уделить особое место нагруднику, но предлагаемую статью следует рассматривать лишь как предварительную сводку материалов по данному вопросу, которые могут быть выявлены на данный момент.

Эвенкийский национальный костюм полностью дожил до наших дней только среди эвенков к западу от Енисея (сымских); между Леной и Енисеем он несколько видоизменился, а к востоку от Лены и до Охотского моря он сохранился лишь частично и не у всех эвенков. Обувь и одежда нижнего пояса сохраняется у всех и имеет лишь местные варианты. В период первых экспедиций к эвенкам (тунгусам) он был распространен значительно шире и встречался у эвенков Забайкалья и Приамурья.

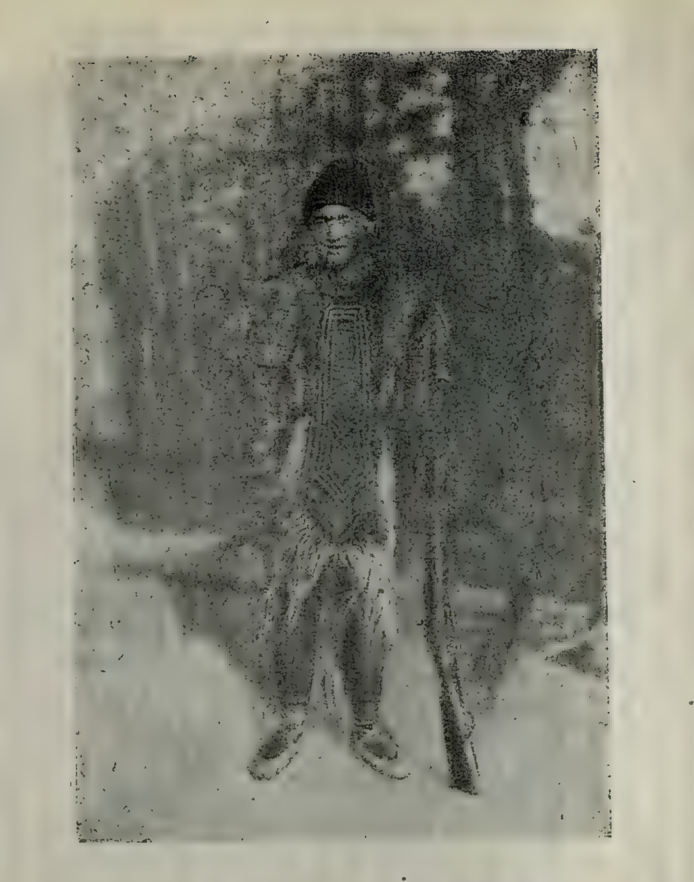


Рис. 1. Эвенк-охотник с р. Сым. Вид спереди. (Фото Г. М. Василевич)



Рис. 2. Эвенк-охотник. Вид сзади.

Весь костюм состоит из следующих частей. Для верхнего пояса кафтан, полы которого доходят до груди, а подол сзади кончается мысом (рис. 2), и нагрудник, закрывающий грудь и живот (рис. 1, 3). Для нижнего пояса: натазники *хэрки* (*hərkī*) с бахромой из ровдуги (оленьей замши) спереди *ханды* (*handi* ~ *haandrī*) (рис. 4), ноговицы в виде длинных гачаш *арамус* (*aramus*) и унты (*untal*). Национальный головной убор представляет собою венец из полосок ровдуги (летний) или шапку из головной шкуры оленя.

Различие в мужском и женском костюме заключается в нагруднике: у мужчин подол его имеет острый срез (рис. 1), у женщин — прямой (рис. 3). К этим различиям можно отнести также полосу, орнаментированную бисером: у мужчин это „натруска“ с множеством подвесок для пуль, пороха, трубки, табака, кремня и др., которую надевают на нагрудник, под кафтан через правое плечо к левому боку; у женщин — пояс также с множеством подвесных мешочков для иголок, наперстка, трубки, табака и др., который носят поверх кафтана. Раньше кафтан и нагрудник надевали непосредственно на тело, позже стали шить рубашки (у женщин — сарафанная рубаха-платье), и кафтан с нагрудником стали надевать поверх них.

Нагрудник этого костюма (рис. 5, 6) представляет собою узкую полоску длиною 75—85 см (основа 60—70 см, бахрома 10—15 см). На верхних углах и у пояса пришиты вязки. Грудную часть иногда подбивают мехом. Борта нарядного нагрудника, начиная от пояса и подол обычно бывают обшиты каймой из меха дикой козы. У будничного кайма идет от верха до низа. По украшению они бывают праздничными (для весеннего праздника *икэнипкэ*) и будничными (для охоты). Первые обычно бывают зашиты сплошь бисером (рис. 6), вторые шьются из полосок меха (рис. 5), представляя собою сплошной меховой орнамент, или имеют простейший бисерный орнамент (рис. 1). Этот нагрудник называется *хэлми* (*həlmi*) мужской и *даку* (*daku*) женский, — к западу от Енисея; *хэлми* или *нэл* (*nəl*), *даку*, *хороптин* (*horoptin*) — к востоку от Енисея; в Забайкалье *урuптын* (*urиptin*) — то, чем покрывают живот.

К востоку от Енисея, по направлению к Лене этот нагрудник встречается реже. Нагрудник, вышитый бисером, сохраняется лишь у некоторых эвенков. В шаманской одежде подкаменно-тунгусских эвенков он составлял еще не так давно необходимую часть. Промысловый нагрудник несколько видоизменился, его делают из сукна, сшивая из двух частей — грудки и передника; грудка обычно бывает подбита мехом, передник, украшается полосками из сукна (рис. 7), кайма делается из меха собаки и оленя. Этот нагрудник несколько длиннее (до 90 см) и значительно шире вышеописанных. Ближе к Лене след этого нагрудника сохранился в виде орнамента на грудке кафтана (рис. 8).

В Забайкалье к началу нашего века этот нагрудник превратился в передник (рис. 9), представляющий собою выделанную шкуру теленка или коровы, мехом внутрь, вырезанную в форме передника с грудкой, но длина сохранилась прежняя (60—70 см); от украшений осталась



Рис. 3. Эвенки. Женская одежда. Р. Сым.
(Фото Г. М. Василевич).



Рис. 4. Охотник района р. Токмы.

каемка из ткани красного цвета и маленькая нашивка-аппликация на грудке и несколько ниже.

Наряду с такого типа нагрудниками в женском костюме имеется и другой тип, представляющий собою ровдужную основу, к которой прикреплены украшения: нагрудное, набрюшное или поясное и нижнее — на подоле. Форма основы представляет собою передок лифа, завязывающегося системой вязок на спине (на затылке и на лопатках) и на поясе, верхняя нагрудная часть книзу суживается прямым срезом (рис. 10). Длина основы до средней линии 55 см, длина кистей, пришиваемых к подолу, 40—45 см. Называется он *нэл* (*nəl*) — к западу от Енисея; *нэл, калдами* (*kaldamī*) — к востоку от Енисея до Лены, *уруптiн~нэл* — к востоку от линии Лена—Байкал.

Украшения состоят из трех частей: нагрудного *дяка* (*ǯáka*)[1] *мирэптун* (*mīrəptu̯n*), *апкиптун* (*apkiptun*), поясного *удусик* (*u̯du̯sik*) и нижнего.

В этих украшениях, наряду с бисером, значительное место занимают металлические кованые или литые из олова нашивки в виде кружков, квадратов, прямоугольников и ромбов, общее название которых *билэн* (*bilən*), *удик* (*u̯ǯik*).

Нагрудное украшение закрывает всю грудь (рис. 3); поясное состоит из полоски с двумя-тремя клапанами, концы которых прикреплены на высоте пояса; к нижней части поясного украшения обычно бывают подвешены металлические кольца или круглые пластины с животным и геометрическим орнаментом — *удu* (*u̯ǯi*), *гилдi* (*gildi*). Нижнее украшение состоит из полоски, зашитой бисером, металлическими пуговицами с кистями из полосок ровдуги *нэлби* (*nəlbi*). Эта полоска пришита вплотную к основе. Основа в нижней части имеет самостоятельный орнамент *кэришмэ* (*kərišmə*) из полосок ткани с нашитыми на них бисеринами.

Нагрудник с украшениями, прикрепленными к основе, сохранился к западу от Енисея; к востоку от Енисея эти украшения превратились в бисерный орнамент, нашитый частично (в грудной части) или полностью на основу из ровдуги (рис. 11). Ближе к Лене женский нагрудник этого типа превратился в передник с лифом, украшенным в грудной части бисерной вышивкой; в нижней части поясная нашивка превратилась в полосы, зашитые бисером, подымающиеся от подола нагрудника. Удлинение женского кафтана привело к увеличению длины нагрудника; бахрома на подоле заменилась металлическими подвесками в виде круглых орнаментированных блях, колец, монет и иногда бубенчиков и колокольчиков.

[1] *дяка* — 'нагрудное украшение' (район Енисея и Сахалин), 'воротник' (верховье Лены и Забайкалье до верхнего Приамурья). Солоны: *дяха* — 'воротник'. Орочи, ульчи, панаи, маньчжуры: *дяка* — 'вещь' (ценная 'вещь' вообще). Буряты: *дзаха* — 'ворот'. Монголы: *джака*, ~ *джиха* — 'ворот', 'край'. Уйгуры, османы, качинцы: *яка* — 'воротник', 'край'. Эвенки: *дяха* ~ *дяса* — 'ковать', переделывать металлические вещи. Буряты: *дзаха* — 'починять'. Монголы: *джаса* — 'исправлять'.

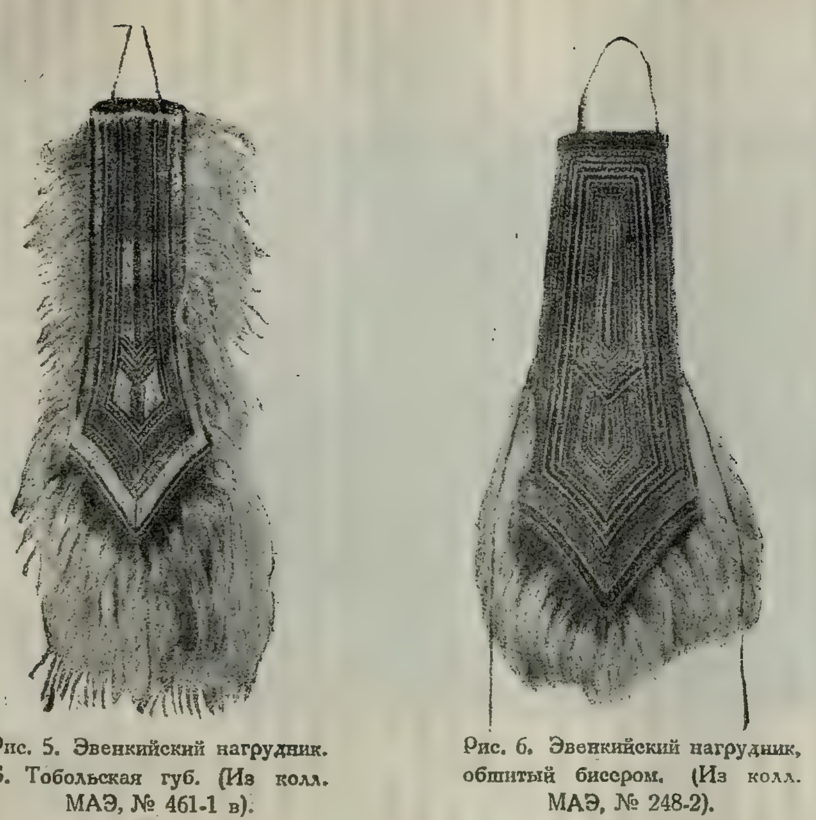


Рис. 5. Эвенкийский нагрудник. Б. Тобольская губ. (Из колл. МАЭ, № 461-1 в).

Рис. 6. Эвенкийский нагрудник, обшитый бисером. (Из колл. МАЭ, № 248-2).

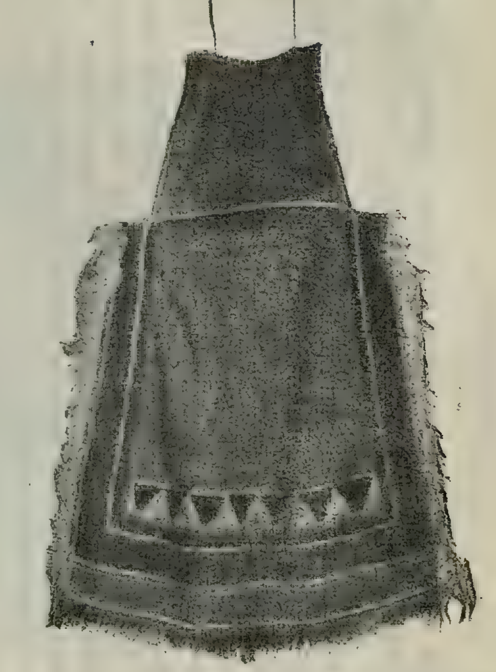


Рис. 7. Женский нагрудник. Подкаменная Тунгуска. (Из колл. МАЭ, № 4323-57).

Такого типа нагрудники к востоку от Лены хранятся в торсуках женщин как часть костюма невесты; у некоторых они передаются по наследству.

Наиболее близкие к эвенкийским типам нагрудники мы имеем у долган, ныне объякученной по языку группы эвенков.

В долганском костюме сохранились оба типа нагрудников. Первый тип представляет собою ровдужную полосу длиною в 60 см с нарезанными в нижней части кистями длиною в 35 см (рис. 12). Украшения на нем свелись к кайме из бисерной вышивки. Второй тип нагрудника у долган (как у эвенков к западу от Енисея) был не так давно ровдужной основой с прикрепленными к нему отдельными украшениями. Отличие долганского нагрудника второго типа от эвенкийского заключается в форме верхнего и поясного украшений. Нагрудное не занимает, как у эвенков, всю грудь (ср. рис. 11 с рис. 13), поясное прикреплено к основе не концами клапанов, а основой. Концы клапанов закончены подвесками в виде колец и блях. Кроме того, часть подвесок с женского пояса (мешочки, кресало и др.) вместо пояса пришита к этой части украшения. Нижняя полоса не имеет бахромы; вместо нее к подолу подшиты бляхи. В одной из коллекций (№ 5163-2) долганский нагрудник имеет переходный тип от эвенкийского к эвенскому нагруднику. Ровдужная основа его состоит из верхней части длиною в 40 см и нижней в 26 см. Верхняя часть имеет нашитое на основу нагрудное украшение, представляющее собою типичный для долган бисерный орнамент. Нижняя часть орнаментирована бисерной вышивкой (рис. 14).

Но наряду с этим нагрудником в коллекции № 147-33, вывезенной с устья Лены, имеется девичий тунгусский-эвенкийский нагрудник общей длиною в 85 см, также состоящий из двух частей (верх до 35 см длиной, низ — до 50 см). Верхняя часть имеет нагрудное украшение, характерное для долган, низ орнаментирован бисером и местными металлическими подделками под бисер, широко распространенными в якутском орнаменте. Стиль нашивки украшений на эту часть такой же, какой мы имеем на нагрудниках эвенков Подкаменной Тунгуски (рис. 15). В коллекциях Музея этнографии имеется несколько нагрудников такого типа, как с нагрудным украшением, так и без него. Бисерная вышивка заменена на некоторых вышивкой из подшейного волоса (рис. 16). Все они вывезены от эвенков северной части Якутии.

Эвенский нагрудник *нэлэкэн* (*nələkən*) представляет собой некоторое видоизменение только что описанного. Он может изготовляться из одной полосы ровдуги, на которой нашиты или прикреплены только в верхней части поясное и нижнее украшения. Если в эвенкийском нагруднике основа не выходит за форму прикрепленных украшений, то в эвенском поясное украшение, сохранив свою форму, нашивается на середину расширившейся основы, представляя собою полоску ровдуги с вышивкой белым подшейным волосом и аппликацией из кожи и с бахромой (*нэлбэлэн* — *nəlbələn*) на нижней части. Такого же рода полоса пришита и к подолу (рис. 17). Носят его поверх рубашки, иногда заворачивая грудку за пояс.

Таким образом, этот нагрудник имеет целью закрыть тело, которое иногда бывает видно между натазниками и ноговицами (рис. 18). Нагрудное украшение в эвенском костюме подвешивается отдельно (рис. 19). Нарядные женские и мужские нагрудники сшиваются из грудки и передника и бывают обычно орнаментированы в нижней части полосками бисера,



Рис. 3. Эвенки. Женская одежда. Река Токма.

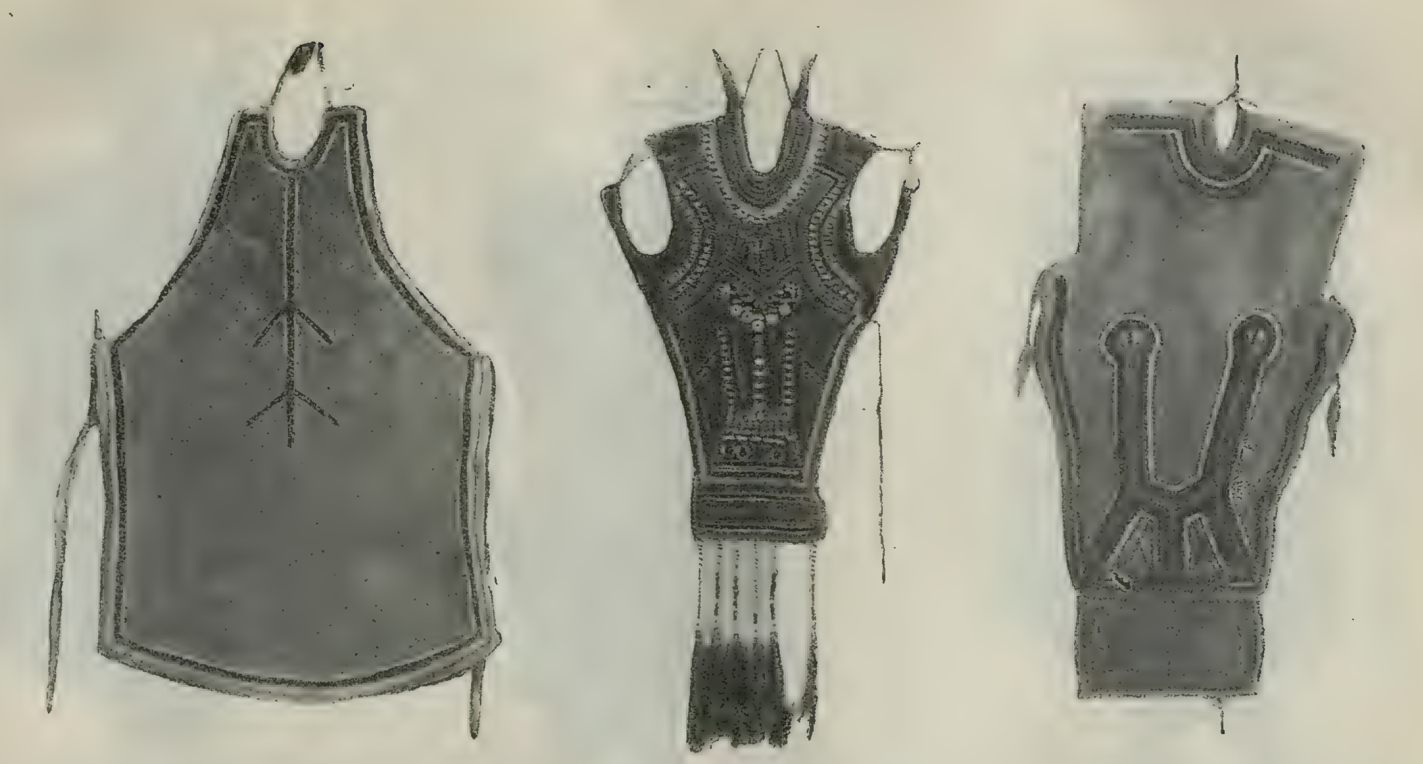
аппликацией из крашеной кожи и вышивкой из белого подшейного волоса. Подол нагрудника, заканчивающийся бахромой из ровдужной основы, бывает украшен металлическими подвесками, а у женщин — часто колокольчиками. Варианты типа эвенского (ламутского) нагрудника относятся, главным образом, к орнаментировке нижней части.

У тунгусоязычных народностей Приамурья (орочи, ульчи, нанай) нагрудник сохранился в костюме невесты, а у удэ — в костюме шамана. Надевался он поверх запашного халата маньчжуро-монгольского типа (рис. 20). У ульчей и нанаев он представляет собою полосу, аналогичную первому типу эвенкийского женского нагрудника (рис. 21, 22), но шьется

из двух частей. Нагрудная часть бывает сплошь зашита пуговицами и металлическими подделками под пуговицы. На нижней части вместо бахромы нашивают 4—5 рядов блях. Менее богатые нагрудники шьются из ткани с тамбурной вышивкой и с аппликацией из рыбьей кожи. Орочский нагрудник в украшении нагрудной части имеет раковины. Поясное украшение заменено бляхами, нижнее, пришитое к подолу, также украшено бляхами (рис. 20). Во всех этих языках нагрудник имеет одно название: удэ: *лэли* (*ləli*), орочи: *лали* (*lali*), ульчи, нанаи: *лиэлу* ~ *лэлу* (*liəlu* ~ *ləlu*).

Нагрудник эвенкийского шаманского костюма также имеет форму узкой полосы длиною в 70—75 см вместе с бахромой из этой же полосы длиною от 75—95 см; к бахроме из ровдуги иногда добавляются кисти. Остов — ровдуга чаще бывает не орнаментирован, на него нашиты тесемки для привязывания металлических изображений различных духов — помощников шамана. Бисерный орнамент, встречается в ограниченном количестве (рис. 23—24). Любопытен экземпляр из коллекции Рычкова (1524-321), вывезенный от эвенков из района, где проходит граница между Эвенкийским и Таймырским национальными округами, там, где эвенки живут смежно с долганами. На этом нагруднике небольшой бисерный орнамент на грудке представляет собою типичную долганскую основу нагрудного украшения (рис. 7, 14, 24). В Забайкалье шаманский нагрудник несколько видоизменился: сохранив форму в нагрудной части, он удлинился и расширился в нижней части. Бахрома на подоле значительно укоротилась, а вместе с этим укоротилась и общая длина нагрудника, дойдя до 100 см (вместе с бахромой 145—170 см) (рис. 25).

Нагрудник как часть промысловой одежды встречается у якутов из района р. Анабара (колл. № 4128-86) *кыылга ӱӧмер тӱхӱлӱк* и в Якутской области (колл. № 2666-37, 38) — *тӧӱс тангаса*. Как часть одежды женщин, нагрудник имеется у самоедских племен — энцев и нганасан. Здесь нагрудник соединился с натазниками, которые, в свою очередь, соединившись с частью ноговиц, превратились в штаны. В целом эта одежда выглядит штанами с грудкой в виде полосы, если она из ровдужного материала, и лифа без спинки, если делается из меха (рис. 27). Ровдужный комбинезон имеет на поясной части ровдужную же бахрому, а все украшения сделаны из металла (нагрудные пластинки, кольца и трубки, в которых продернута ровдуга, украшают штаны). Украшения на меховой основе заменены раскраской, с обшивкой раскраски швом из подшейного волоса. На меховом комбинезоне в орнаменте ясно выражены следы нагрудника в виде прямой полосы, следы тунгусского *хандри* — 'бахромы' на натазниках — поясное украшение и следы украшения верхней части ноговиц (*арамус* — 'высоких гамаш') (рис. 26). И само название этого нганасанского комбинезона *бойямо*, эвенкийское *бэе-мэ* (*bəjəmə*) — 'человеческое', 'тельное' говорит о тунгусском происхождении костюма (*бэе* — 'человек', 'мужчина', 'тело'). Мужская парка как нганасан, так и энцев сохранила в орнаменте следы тунгусского нагрудника первого типа. Это геометрически орнаментированная полоска на груди *сокуя*.



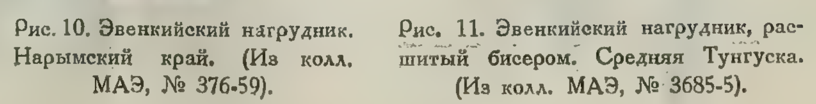


Рис. 9. Нагрудник. Баргузинские эвенки. (Из колл. МАЭ, № 2216-65).

Рис. 10. Эвенкийский нагрудник. Нарымский край. (Из колл. МАЭ, № 376-59).

Рис. 11. Эвенкийский нагрудник, расшитый бисером. Средняя Тунгуска. (Из колл. МАЭ, № 3685-5).



Рис. 12. Долганский шаманский нагрудник, расшитый бисером. Норильский район. (Из колл. МАЭ, № 5658-47).

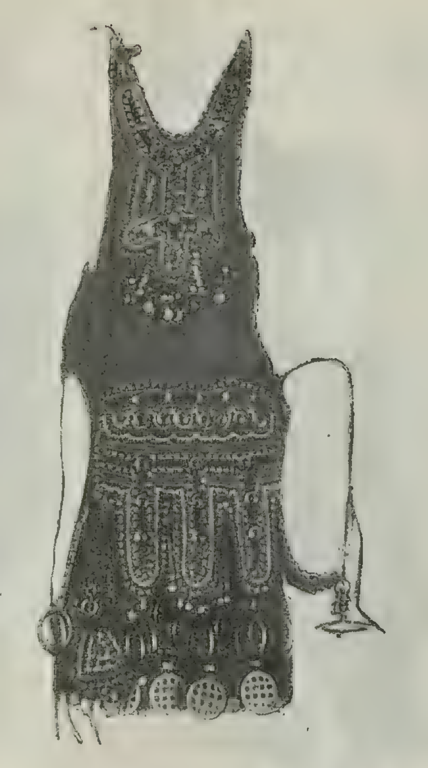


Рис. 13. Долганский нагрудник. (Из колл. МАЭ, № 250-20).

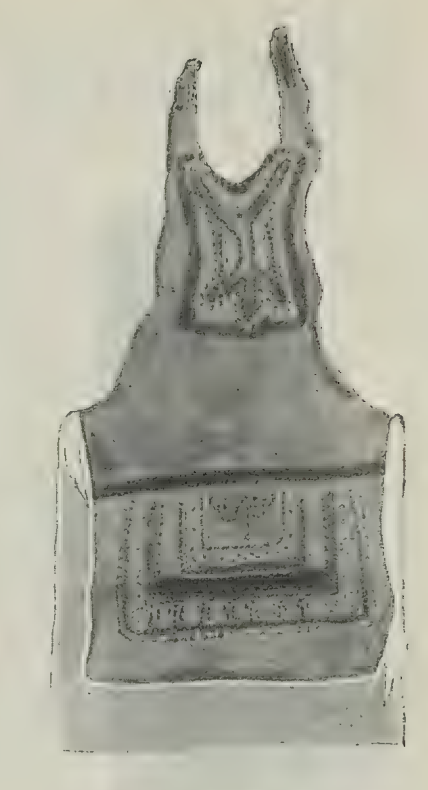


Рис. 14. Долганский нагрудник. Таймырский национальный округ. (Из колл. МАЭ, № 5163-2).



Рис. 15. Девичий нагрудник. Эвенки устья р. Лены. (Из колл. МАЭ, № 147-33).

Рис. 16. Нагрудник из северной Якутии. (Из колл. МАЭ, № 273--10).

Рис. 17. Эвенский нагрудник. (Из колл. МАЭ, № 2368-19).

Нагрудник юкагиров, как и их костюм, отличается от эвенского (ламутского) крайне незначительными и не бросающимися в глаза деталями орнаментировки.

Шаманский нагрудник в форме узкой полосы с прямым срезом и бахромой на подоле или в виде ромба мы имеем у долган, селькупов, энцев, кетов, якутов и юкагиров. У кетов нагрудник в подоле имеет форму прямого среза[1] и острого мыса; последний ничем не отличается от эвенкийского мужского нагрудника первого типа.



Рис. 13. Эвенский нагрудник.
(Фото Бауэрман).

Нагрудник как часть шаманского костюма встречен у тюркских народностей Минусинского края (колл. № 235-7) и у алтайцев в южной части Алтая.[2]

Нагрудник как часть одежды уходит в глубокую древность. В раскопках на Ангаре, произведенных А. П. Окладниковым, на костяке сохранились следы ракушек, нашитых когда-то на одежде. Расположение их полностью совпадает с формой нагрудника и орнаментом его у современных эвенков. Это совпадение настолько ясно, что позволило археологам реконструировать костюм энеолитического человека Приангарья.[3] Ангарский нагрудник датируется первым тысячелетием до н. э.

---

[1] В. И. Анучин. Очерк шаманства у енисейских остяков. Сб. МАЭ, т. II, в. 2, стр. 36—37.

[2] В. И. Вербицкий. Алтайские инородцы. М., 1893, стр. 46.

[3] См. рис. и фото погребения: А. П. Окладников. Неолитические находки в низовьях Ангары. Вест. древн. истор., 1939, 4, стр. 183—185.



Рис. 19. Женская одежда эвенов. (Фото Кошвина).



Рис. 20. Орочка в нагруднике.

В раскопках могильников, произведенных В. В. Радловым в 1865 г. на Алтае между реками Верхняя и Нижняя Катанда, найдена одежда типа фрака и нагрудник, „... который был подбит соболем и покрыт шелковой материей зеленого цвета; он имел форму трапеции и был обшит полосой меха... нижний край был обшит красным ремешком с золотыми бляшками“.[1]

Принадлежность этого нагрудника точно не определена. Радлов считал его частью мужского костюма. Захаров, сравнивая этот нагрудник с таковым же у алтайских шаманов, считает его частью костюма последнего.[2] Б. А. Куфтин считает, что „фрак“ и нагрудник этих могильников генетически связан с обычным тунгусским костюмом.[3] Могильник датирован VII—VIII вв. Владельцами курганов этих мест считаются народы То-хо-ло (тохары) и Юэ-чжи (кушаны или эфталиты).[4]

Таким образом, тунгусский нагрудник первого типа прослеживается, с одной стороны, от неолита до современности, с другой стороны, среди народностей, расселенных в таежной и, частично, тундровой зонах бассейнов Енисея, Лены и Амура, а также на севере в районах Хатанги, Анабары, Яны, Индигирки. Нагрудник второго типа имеет меньшее распространение (эвенки и долганы). Приведенные здесь далеко не полные материалы[5] позволяют предварительно наметить следующее.

Тунгусский костюм развился из двух источников: первым явилась шкурка, покрывавшая грудь и живот, которая, по всей вероятности, и была первичной одеждой; из второй шкурки, покрывавшей спину, развился кафтан. На такое происхождение этого типа нагрудника указывают, во-первых, форма нагрудника, во-вторых, орнамент на спинке кафтана, представляющий копию нагрудника, и, в-третьих, постепенный порядок приобретения шаманом — вначале нагрудника, потом уже плаща-кафтана.[6]

Вторым источником в происхождении тунгусского нагрудника были украшения, закрывавшие грудь и половые органы. Первоначально эти украшения были самостоятельными частями одежды, потом стали прикрепляться к основе и, наконец, превратились в орнамент на ровдужной основе. На самостоятельность происхождения этих частей указывают: одно из названий нагрудного украшения „*дяха*“, в более позднем значении — 'воротник' — оно распространено не только в говорах эвенкийского языка, но и в монгольских и тюркских языках. Поясное украшение в виде бахромы на натазниках „*хандри*“ дожило до нашего времени:

---

[1] W. W. Radloff. Aus Sibirien, II, Leipzig, 1884, стр. 137.

[2] А. А. Захаров. Материалы по археологии Сибири. Тр. Гос. Истор. муз., 1926, в. I, стр. 99.

[3] Там же, стр. 100.

[4] Там же.

[5] Рассмотреть исчерпывающе все коллекции Ленинграда по техническим причинам до 1947 г. не представлялось возможным.

[6] Гипотеза автора о нагруднике как о первичной одежде представляется спорной. (*Прим. ред.*).



Рис. 21. Девичий нагрудник. Ульчи, Приморская обл. (Из колл. МАЭ, № 1475-1).

Рис. 22. Женский нагрудник. Нанаи. (Из колл. МАЭ, И —471-105),

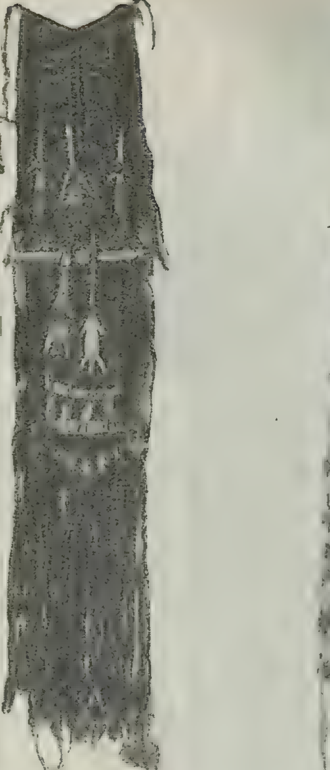


Рис. 23. Шаманский нагрудник.



Рис. 24. Шаманский нагрудник. Эвенки. Туруханский край. (Из колл. МАЭ, № 1524-321).

в 20-х годах старики эвенки еще продолжали носить такие натазники (рис. 4).

Превращение шкурки в нагрудник, по форме напоминающий современный, было уже в ангарском неолите. Специфичность нагрудника и распашного кафтана типа фрака для эвенкийской культуры, угасание этого типа костюма в среде эвенков по мере удаления на восток к Охотскому морю, наличие этого костюма, с одной стороны, на северо-востоке в среде эвенов (ламутов), с другой стороны — среди нетунгусоязычных народностей, связанных с территорией, примыкающей к Енисею, позволяет считать нагрудник исконной одеждой на территории, примыкающей к Енисею с востока. Проникновение его на северо-восток (эвены) и на восток до устья Амура к орочам, удэ, ульчам и нанайцам объясняется вхождением в состав этих народностей представителей эвенкийских племен-родов, предки которых были связаны с территорией Прибайкалья — Приангарья (Бая, Эгдырэ, Самар). Вместе с нагрудником они внесли и другие элементы культуры таежного охотника-рыболова. Это подтверждается и фактами языка, особенно в области морфологии.[1]

Образование женского нагрудника второго типа путем сращивания украшений с основой прослеживается на эвенкийском материале. Этого типа нагрудник мы имеем только у долган. При сравнении их обращает на себя внимание форма нагрудного украшения. Если у эвенков и эвенов мы имеем разновидности его, то у долган во всех случаях мы имеем одну основу, несколько напоминающую обращенную вершиной вниз ветку. Эту же форму мы встречаем на нагрудниках эвенков (тунгусов) севера Якутии (Анабара, Лена). А эвенки, передвинувшиеся с севера Якутии, стали тюркоязычными долганами. Встает вопрос, не заключалось ли в этом нагрудном украшении знака племенной принадлежности или не имели ли женщины разных племен свои формы нагрудного украшения? Такой вопрос можно ставить и потому, что суффиксы — показатели принадлежности к роду (племени) — первоначально означали 'женщина' (*Кима-гин* — 'женщина Кима', *Бая-кшин* — 'женщина Бая'). С другой стороны, эвенкийские роды сохранили свои родовые напевы или мотивы — строки для импровизаций.[2]

Среди эвенков к западу от Енисея можно выделить по форме два основных типа нагрудных украшений, а в родовом составе этих эвенков мы имеем потомков двух различных, когда-то бывших многочисленными, племен (Бая и Кима). В таком плане вопрос ставится впервые. Прослеживание этой связи может оказать помощь в выяснении состава не только отдельных групп эвенков, но может помочь выяснению и состава их соседей (энцев, нганасан, долган).

[1] См. подробнее нашу работу: Материалы языка к проблеме этногенеза тунгусов, гл. VII, Архив Института этнографии АН СССР.

[2] Исполнение на мотивы разных родов (племен) одной и той же музыкальной строки записано нами на валики. Фонограмархив Института литературы АН СССР.



Рис. 25. Нагрудник забайкальских эвенков (орогенов). Баргузинский район. (Из колл. МАЭ, № 2004-2).



Рис. 26. Зимнее верхнее комбинэ. Нганасаны. Таймырский нац. окр. (Из колл. МАЭ, № 5657-26).



Рис. 27. Девушка-нганасанка в домашней одежде. (Фото Остроумова).

Любопытен еще один факт. Исследование показало, что изменения нагрудника первого типа по направлению от Енисея на восток, с одной стороны, и изменения его на севере Якутии с постепенным превращением в нагрудник эвенов (ламутов) совершенно аналогичны. Этот факт говорит о том, что нагрудник эвенов (ламутов) видоизменился из общетунгусского по форме так же, как он мог измениться и в среде эвенков (тунгусов). Но скрещение с культурой аборигенов и взаимодействия с современными палеоазиатами отразились на способе украшения нижней части нагрудника (вышивка подшейным волосом оленя, аппликация из кожи имеют нетунгусское происхождение, у эвенов несколько иная — своя и гамма цветов бисерной вышивки).



Рис. 28. Мужской нагрудник. Забайкальские эвенки (орочены). (Из колл. МАЭ, № 2649-15).

И, наконец, последнее — это распространение тунгусского нагрудника, да и плаща, как шаманского костюма. У эвенков шаманский костюм, если с него снять все металлические части, очень близок, а в некоторых случаях совсем совпадает с нарядным костюмом, сохранившимся к западу



Рис. 29. Ульчи. (Из колл. МАЭ, № 1765—232).



Рис. 30. Охотничий нагрудник. Нанаи р. Амур. (Из колл. МАЭ, № 1765-240).

от Енисея, который надевается обычно на весеннем празднике *икэнипкэ*. Разница между обычным костюмом и шаманским в материале: первый делается из меха, второй из ровдуги. Оба имеют длинные, доходящие



Нагрудник эвенков
Красноярского края

до земли, кисти из волоса, ровдуги и лент, завешивающие сплошь всю спину. В шаманском нагруднике бахрома из ровдуги соответствует козьей опушке обычного костюма; и та и другая бывают очень длинные. Встает другой вопрос: не заимствовали ли первые шаманы свой костюм от костюма для *икэнипкэ*?[1]

Праздник *икэнипкэ* сохраняет дошаманский слой — погоня всего рода (племени) за божественным порозом, убивание его, отсутствие жертвенных оленей. Это действие также уходит своими корнями в глубокую древность. На синьском фризе, открытом А. П. Окладниковым на ленских скалах и датируемом периодом железного века, уже имеются шаманы. Шаман в костюме представляется, преимущественно, птицей, но и все участники праздника *икэнипкэ* во время действия несутся по воздуху — летят за божественным порозом, следовательно и длинная бахрома на их костюмах символически изображает если не крылья, то перья. Если так, то шаманский костюм, в том числе и нагрудник, выйдя из костюма для *икэнипкэ*, распространился не только у народностей, территориально связанных с Енисеем, но проник и восточнее к якутам, а, может быть, и к другим народам Сибири.

Соображения, изложенные здесь, сугубо предварительны, и вопросы, вставшие перед нами, требуют кропотливого изучения, что и намечено провести в ближайшие годы в ходе нашего исследования на тему „Материалы этнографии к проблеме этногенеза тунгусов".

---

[1] Подробно об *икэнипкэ* см. нашу рукопись: Религиозные представления и действия эвенков. Архив Института этнографии АН СССР.

Два эскимосских пояса из собрания МАЭ

М. В. Степанова

Музей антропологии и этнографии имени Петра Первого обладает двумя старинными поясами, полученными от эскимосов Нортонова залива. Один из них (№ 571-53) приобретен И. Г. Вознесенским во время его вторичного пребывания в Михайловском редуте в конце 1843 г. По списку Вознесенского (№ 3 от 1844 г.) он значится как „пояс из оленьих зубов (передних) с костяною пряжкою. Носят женщины в Нортоновом заливе".

Пояс (рис. 1) представляет собою сшитый из трех кусков ремень из кожи морского животного (126 × 4 см). На нем накреплены рядами, частично перекрывая друг друга, 149 комплектов нижних резцов северного оленя, снятых с убитых животных полностью, вместе с мягкими тканями. В размещении резцов наблюдается определенная последовательность. Начиная с конца, к которому прикреплена пряжка, группируются резцы телят до одного года и постепенно, к другому концу пояса, переходят к более высоким возрастным группам.

На расстоянии 20 см от каждого конца ремня вдоль его края прорезаны ушки. В одно из них продета длинная ремешная петля; ко второму, с другой стороны, прикреплена четырехугольная костяная пряжка (6 × 6 см). Держится она с помощью ремешка, пропущенного через отверстие в ее центральной части. Конец этого ремешка закреплен небольшой костяной бусиной. Гравировка на пряжке представляет чередование параллельных прямых линий, обрамляющих квадрат, с точечным орнаментом и сохраняет следы втертой в нее черной краски.

Согласно сведениям Нельсона,[1] подобный пояс при ношении охватывал нижнюю часть бедер. Оба конца его свободно спускались от поясницы.

Второй пояс из коллекций МАЭ предположительно относится к экспедиции Л. Загоскина (1842—1844 гг.) и отличается от первого пояса, опу-

---

[1] Nelson. The Eskimo about Bering Strait. 18 Annual Report of the Bur. of Amer. Ethnology, стр. 59.

бликованного у Нельсона, своей длиной (88 см), количеством оленьих резцов (79) и способом застежки. Он имеет две пряжки (одну квадратную, другую овальной формы), прикрепленные на ременных петлях к концам пояса. При застегивании овальная пряжка проходит в петлю под квадратной пряжкой.[1]

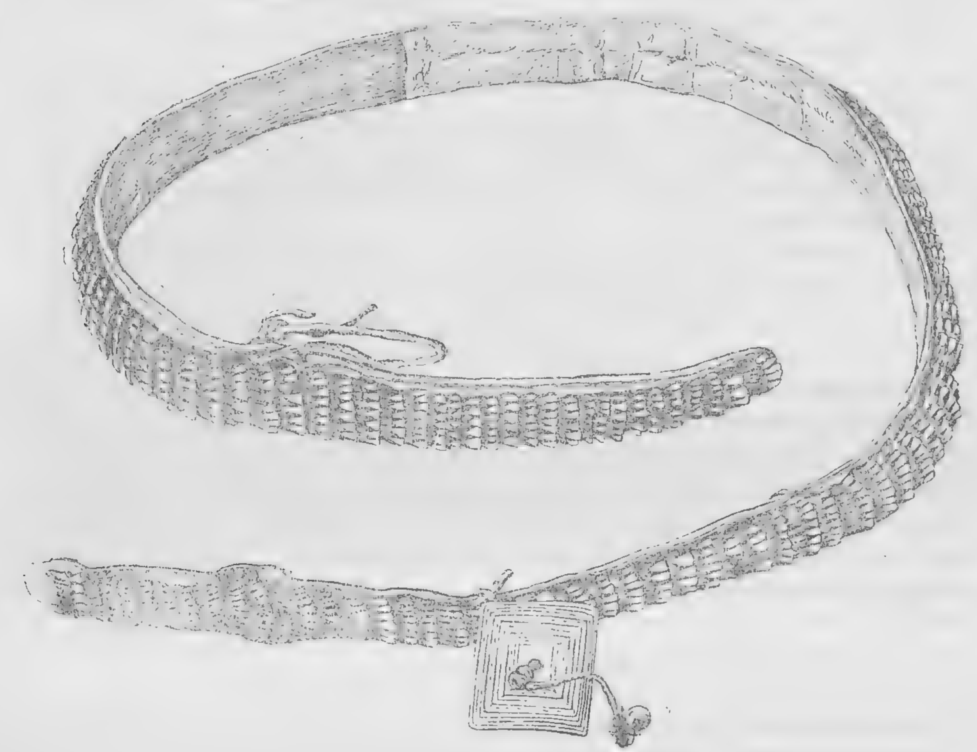


Рис. 1. Эскимосский пояс. (Из колл. МАЭ, № 571-53).

Четырехугольная пряжка (6.5 × 6.3 см), так же как вышеописанная, обрамлена гравировкой из прямых параллельных линий, чередующихся с точечным орнаментом. На центральной плоскости пряжки в треугольниках, образующихся перекрестным пересечением линий, выгравированы четыре кружка. Держатель в конце ремня, выходящего из отверстия пряжки, оформлен в виде четырех птичьих голов, размещенных крестообразно, клювами наружу.

Вторая пряжка-пуговица (5 × 2 см) по форме приближается к опубликованной у Нельсона[2] пряжке с мыса Номе.

Область распространения поясов из оленьих резцов, по сообщениям Нельсона, охватывает расселения эскимосов от низовья р. Кускоквим

[1] Доктор Мерк, участник экспедиции Биллингса, описывал сходную застежку пояса у эскимосок, виденных им неподалеку от мыса Номе. „На кожаном поясе, — писал он, — нашиты оленьи резцы. Этот пояс застегивается с помощью двух пряжек из мамонтовой кости (Elfenbeinstücke), входящих одна в другую".

[2] Nelson. The Eskimo about Bering Strait, табл. XXVII.

до арктического побережья Аляски, что находит себе подтверждение и в немногочисленных других литературных данных.

Единственное описание подобного пояса содержится в работе Нельсона.[1] В своем труде, посвященном эскимосам берингоморского побережья, в разделе „Талисманы и амулеты", он останавливается на известном ему употреблении этих поясов.[2]

„Женщины носят пояса из оленьих резцов, снятых с частью челюстной кости[3] и прикрепленных один за другим в строчном порядке. Когда подобный пояс пребывал в семье продолжительное время, он приобретал особую силу излечивать болезни. В случае ревматизма или других болезней, по части тела, затронутой болезнью, ударяли известное количество раз концом пояса".

На „лечение ревматизма" у эскимосов побережья Берингова моря путем сильных ударов по больной части тела указывают и другие упоминания в литературе,[4] но нас должны прежде всего интересовать причины употребления для лечебных целей рассматриваемых нами поясов.

Возвращаясь к сведениям Нельсона, следует обратить внимание на то, что пояс приобретал свои качества „лечебного ремня" (medecine cord) лишь после того, как он, пройдя через несколько поколений, становился семейной святыней. В последнем случае к нему приложим эскимосский термин *paituk* — 'наследственное', 'семейная древность'. В отличие от обычного фетиша (*in-g'ukh*) *paituk* приобретал качество фетиша вследствие своей чрезвычайной древности или длительного пребывания в данной семье. Отсюда следует, что лечебное использование поясов не раскрывает нам исходного их употребления.

Первоначальное назначение поясов из оленьих резцов и послужит предметом настоящего рассмотрения.

Использование в одежде частей убитого животного, как-то: зубов, когтей, костей, высушенных или мумифицированных частей тела имеет, как известно, широкое употребление в значении фетишей на ранних стадиях развития человечества.

У эскимосов в суровых условиях их борьбы за существование охотничьи фетиши были особенно распространены.

Ранние бытописатели эскимосов, Эгеде, Кранц, Далагер и др., уделяли значительное внимание рассмотрению фетишей восточной и западной Гренландии и давали истолкования их назначения. Важнейшим источником в этом вопросе является эскимосский фольклор, сосредоточенный в публикациях Ринка, Холма, Боаса и др. „Философии амулета" посвящены высказывания Талбитцера, Биркет-Смита, Расмуссена и Вейера.

---

[1] Nelson. The Eskimo about Bering Strait, табл. CVI.

[2] Там же, стр. 435.

[3] На поясах из собраний МАЭ и на отдельных фетишах челюстная кость отсутствует. Вызывает сомнение, не закралась ли здесь ошибка, так как весь комплект оленьих резцов вынимается легко путем подрезывания мягких тканей.

[4] I. Petroff. Compilation of narratives of explorers in Alaska. Tenth Census of the United States, VIII, 1900, стр. 222.

Наиболее употребительным способом ношения фетишей, кроме закрепления их на спинную часть одежды, и так называемой „упряжки Седны", представляющей собою ременное приспособление для ношения нагрудных фетишей под одеждой, является пояс.

Пояс-носитель фетишей, несмотря на охотничье назначение этих последних, встречает распространение как в мужской, так и в женской эскимосской одежде. Женщина носит фетиши, чтобы дать успех в охоте мужчинам своей семьи и, в особенности, будущему сыну.

В Национальном музее в Копенгагене имеется пояс, принадлежавший девочке-эскимоске группы Нетсилик (эскимосы арктического архипелага), составленный из клюва лебедя, медвежьего зуба, лапки совы, лапки белого тетерева и головы чайки. Все это должно было означать, что когда она станет взрослой, у нее будет сын; он будет сильным, будет иметь сильный кулак, будет прекрасным бегуном и рыболовом.

Описание подобных поясов имеется также в свидетельствах исследователей эскимосов арктического побережья в XIX в. (Петито, Пэрри, Кумлиен и др.).

Несколько иной характер носят мужские пояса эскимосов побережья Берингова моря. К этим поясам прикреплялась голова россомахи или волка, и самый пояс нередко сшивался из лапок этих животных. Хотя осмысление магического значения пояса оставалось тем же (охотник должен быть коварным, как россомаха, и сильным, как волк), но обязательное и нередко исключительное употребление частей россомахи и волка суживало магические функции пояса, что позволяет предполагать в нем мужской ритуальный пояс.

На обрядовое употребление подобных поясов указывает Загоскин[1] при описании поминок у эскимосов низовья р. Юкона.

Распространение этих поясов захватывает, кроме эскимосов Берингова моря, территорию расселения ряда индийских племен к востоку и к югу от берингоморских эскимосов.

„У мужчин всего народа Кан-юлин, — писал Загоскин, — от самых северных Малейг-мют до Угашенцов, в общем обыкновении носить позади на поясе волчий или россомаший хвосты; к последним пришивается и самая мордочка россомахи".[2]

В источниках второй половины XIX и начала XX в. исчезают упоминания об особенностях употребления этих поясов вплоть до того, что у эскимосов мыса Барроу пояса из россомахи становятся женскими поясами.

Так, Нельсон сообщает,[3] что эскимосы побережья Берингова моря мужские пояса шьют из лапок россомахи или волка. К подобным поясам сзади прикрепляется голова или хвост животного. Эти пояса имеют высокую ценность, и редкий мужчина и мальчик не имеют пояса из россомахи и волка.

[1] Л. Загоскин. Пешеходная опись части русских владений в Америке. ч. II, 1848, стр. 40.

[2] Там же, стр. 22.

[3] Nelson. The Eskimo about Bering Strait, стр. 62—63.

№ 127

Эскимосы мыса Барроу, по Мердочу, „прикрепляют к мужскому поясу помимо амулетов, хвост животного, обычно россомахи. Изредка носят волчий хвост, но все мужчины, даже мальчики, имеют россомашьи хвосты, которые сохраняются для этой цели и не используются ни на что другое“.[1]

Следует отметить, что оба последних сообщения не приурочивают этих поясов к возрастной зрелости носителя и не связывают его ни с каким социальным рангом.

Переходя к рассмотрению поясов из оленьих резцов, нам бы хотелось поставить два вопроса: 1) в какой мере они связаны с прежде рассмотренными эскимосскими поясами-носителями фетишей, 2) с другой стороны, по возможности выделить и очертить их исходные социальные функции.

Об употреблении оленьих резцов у эскимосов арктического побережья в качестве подвесок к поясу встречаются упоминания в литературе. По свидетельству Биркет-Смита, они накреплялись на пояс центральными эскимосами как фетиши, приносящие удачу в охоте на оленя.

Аналогичное осмысление фетишей из резцов дикого северного оленя имело место у охотников на оленя в Сибири.[2] У аянских эвенков „зубы дикого оленя сохраняют как амулеты — *тиак*“. По сведениям, сообщенным А. П. Окладниковым, им была найдена в Сиктяхе в старом амбаре сумка из шкуры дикого оленя с нашитыми на нее резцами дикого северного оленя. Внутри сумки помещался кусок оленьего рога. По объяснению аянских эвенков резцы каждого убитого оленя хранили, чтобы иметь удачу в охоте на оленя.

Можно предполагать, с большой долей вероятности, что то же самое являлось побудительной причиной для сохранения оленьих резцов и у эскимосов побережья Берингова моря.

С другой стороны, накопление частей охотничьей добычи имело целью поднять социальный престиж охотника. С ранних лет юноша-эскимос сохранял с ритуальными целями охотничью добычу или ее часть.

По полевым материалам Вейера, на о. Диомида мальчик-эскимос хранил первую убитую им птицу. Подобный этому обычай имеется у эскимосов иглулик.[3]

В записи К. Т. Хлебникова[4] со слов промышленника Ф. Колмакова (1816) об эскимосах Кускоквимо-нушагакского междуречья встречается указание на ритуальное употребление детских охотничьих трофеев.

„Первую птичку или какого бы то ни было зверька, застреленного мальчиком, он несет к матери, которая бережет ее, вынув внутренности и высушив шкуру, как чучелу; она собирает таким образом все пташки,

---

[1] I. Murdoch. Ethnologikal Results of the Point Barrow Expedition. 9 Annual Report of the Bur. of Amer. Ethnology, 1892, стр. 440.

[2] Э. К. Пекарский и В. П. Цветков. Очерки быта приаянских тунгусов. 1913, стр. 113.

[3] K. Rasmussen. Intellectual culture of the Iglulik Eskimo. Report of the fifth Thule Expedition, 1921—1924, VII, 1, 1929, стр. 178.

[4] К. Т. Хлебников. Архив Академии Наук, разряд II, опись 1, № 275, стр. 64—65.

птички, мыши и проч., упромышленные детьми ее за целый год. Когда настанет время к игрушке, каждая мать нанизывает этот первый плод промышленности детей своих на шнурок и привешивает под низ птицы, вырезанной из дерева, с распущенными крыльями, которая к потолку привешена, как люстра у нас".

Положение юноши-эскимоса внутри общины определяется как его возможностью устроить общественную раздачу добычи, так и количеством накопленных им охотничьих трофеев. Последнее можно иллюстрировать содержанием одной из алеутских песен, записанных И. Вениаминовым.

В этой песне юноша-алеут с о. Умнака спрашивает своего отца:

„Когда я начну плясать, для чего надо мной насмехаются и кричат лисьим и воробьиным голосом?"

Отец ему отвечает:

„Потому так поступают с тобою, что ты ничего не упромыслил из зверей и птиц. Вот твои родственники из Акутана и Акуна: расскажи им, как с тобой поступают.

„Он поехал и объехал кругом Акутан и Акун и рассказал своим родственникам, что с ним делали, потом поехал зимою с ними в западный край.

„Они приехали на остров, Адах называемый, там они премножество бобров добывали и из каждого зверя брали по одному только зубу и наполнили ими десять ишкатов, а возвратились назад, и он показывал своим неприятелям, сколько привезено зубов".[1]

Ю. Лисянский, осматривая содержимое *ишкат*'ов или корзин, принадлежащих мужчинам (жителям Кадьяка), обнаружил там, кроме орудий и камней, огромное количество зубов.[2] Он же приводит обычай украшать бревна семейных жилищ „коренными зубами бобра".[3]

Использование оленьих резцов для накрепления их на поясе упоминается как в источниках XVIII в., так и начала XIX в., главным образом для эскимосских расселений Юконо-Кускоквимского междуречья.

К. Т. Хлебников в своей записи слов Колмакова[4] пишет: „Каждый собирает памятники своим промыслам, как, например, от каждого убитого им оленя выбивает он зуб и пришивает сей зуб на ремень в два, три и более рядов, плотно один к другому, и таковым ремнем опоясывается. Пояс этот имеет великую у них ценность и есть верный знак достоинства промышленника".

В статье Ф. П. Врангеля об эскимосах низовьев р. Кускоквима, в основе которой, как нам удалось проследить, лежит, наряду с материалами Васильева, текст Хлебникова, содержится также описание

---

[1] И. Вениаминов. Опыт грамматики алеутско-лисьевского языка. СПб., 1846. стр. 119—120.

[2] Ю. Лисянский. Путешествие вокруг света в 1803, 1804, 1805 и 1806 гг. на корабле „Нева", ч. II, 1812, стр. 54.

[3] Там же, стр. 52.

[4] Архив Академии Наук, разряд II, опись 1, № 275, стр. 65.

поясов из оленьих зубов.[1] Существенным дополнением к тексту Хлебникова является указание, что количество трофеев отмечается не только сохранением зубов убитого животного, но, как и у других народностей, у которых социальное положение охотника или воина определяется количеством трофеев, отмечается на охотничьих орудиях или военном оружии.[2]

Второе дополнение, внесенное в текст Хлебникова, касается отличительного социального положения носителя пояса.[3]

Текст Ф. Врангеля, в его статье, напечатанной в „Сыне отечества" за 1839 г., полностью совпадает с немецким текстом, помещенным в его „Statistische und ethnographische Nachrichten über die Russischen Besitzungen an der Nordwestküste von Amerika."

„Каждый кускоквимец, добыв животное, оставляет у себя какой-либо знак в память или нарисует это животное на луке своем, или (обыкновенно), выбив у него один зуб, составляет наконец из большого числа зубов убитых оленей пояс, который надевает в собраниях, не мало гордясь таким знаком отличия".

В противоречии с этим материалом находится указание, встречающееся в других источниках 40-х годов XIX в. (Вознесенский, Загоскин) и у Нельсона, что пояса из оленьих резцов являются частью женской эскимосской одежды.

Так, перечисляя принадлежности одежды эскимоски низовьев р. Кускоквим, Загоскин упоминает, что поверх парок, получаемых от малейгмютов, надевался „пояс из оленьих челюстей", которым „они подвязываются несравненно ниже, нежели показал граф Нулин Наталье Павловне".[4]

Вместе с тем, Загоскин ставит пояса из оленьих резцов в связь с наступлением периода возмужалости у юноши-эскимоса и вступлением его в брак. Созданию пояса соответствует также обряд раздачи охотничьей добычи.

„При родинах, при первоначальной стрижке головы мальчику, при дозволении ему надеть впервые лапки (род лыж) или сесть в байдарку; при прокалывании дыр под нижнею губою — лет пятнадцати или шестнадцати — в обычае отцу и матери делать на своем жиле различные угощения. По бедности многое проходит и так, но прокалывание губ откладывается иногда до того времени, пока сам молодой человек про-

---

1 Ф. П. Врангель. Обитатели северо-западных берегов. Америки. Сын отечества, т. VII, разд. III, 1839, стр. 81.

2 Отметке на оружии придается столь важное социальное значение, что, по сведениям доктора Мерка, у алеутов охотник в некоторых случаях отказывался от самой добычи, сохраняя за собой право трофейной отметки на стреле.

3 Это наблюдение дает подтверждение раскопочным материалам из неолитических могильников, указывающим на связь подобных поясов из охотничьих трофеев с исключительным социальным положением погребенного. См.: М. Е. Фосс. Погребение на стоянке Кубенино. Тр. Гос. Истор. музея, 1938, в. VIII, стр. 86.

4 Загоскин. Пешеходная опись..., ч. I, 1848, стр. 51.

мыслит что-либо и, сделав угощение из собственной добычи, тем докажет, что он точно мужчина. Окончательно мужем признается только тот, кто промыслил несколько волков, поймал столько оленей, что из передних их челюстей имеет пояс для подарка своей невесте; приобрел много белуг, маклаков, выдр, бобров и все это роздал, так что сам остался в одной худой парке; общее уважение туземцев сопутствует ему на всю жизнь".[1]

Ограниченность источников позволяет высказывать лишь предположительное суждение о сущности обряда передачи пояса невесте. Обмен одеждой между брачущимися, одевание пояса женихом на невесту как символ брака находит разнообразное выражение в ранних обществах. Во всяком случае при полисемантизме действия передача рассматриваемого пояса может быть приурочена к кругу представлений, связанных с брачным союзом.

Локальный материал позволяет придавать этой передаче пояса новобрачной значение магического акта передачи охотничьего фетиша в интересах будущего сына — охотника на оленя.

Возникает вопрос, почему у эскимосов Нортонова залива, хозяйственные интересы которых тяготеют к морской охоте, придается такое большое значение добыче оленя.

Обычно правовые нормы эскимосов конца XIX и начала XX в. указывают на второстепенное значение охоты на оленя. По Мердочу,[2] у эскимосов мыса Барроу северный олень вместе с мелкими зверями и птицей в большей степени являлся личной собственностью охотника, чем продукт его морской охоты. Аналогичные материалы приводит и Биркет-Смит[3] для эскимосов западного побережья Гренландии.

Частичным объяснением могла бы служить хозяйственная и этническая контаминация с атапасскими племенами тундр внутренней части материка, если бы не было основания полагать, что олень еще в начале XIX в. имел большое значение в экономике эскимосов Юконо-кускоквимского междуречья.

В материалах экспедиции Хромченко[4] сохранилось упоминание о большом значении сезонной оленьей охоты у эскимосов островов Нунивок и Стюарт.

В мифах эскимосов Аляски о возникновении животных олень занимает почетное место. Представление о превращении кита в северного оленя имело место у эскимосов по всему берингоморскому побережью. Нельсон приводит рисунок на дне деревянного сосуда, полученного от эскимосов, живущих к югу от устья р. Юкона. Он изображает чудовищное

---

[1] Загоскин. Пешеходная опись..., I, стр. 48—49.

[2] Murdoch. Ethnological Results..., стр. 428.

[3] Birket-Smith. The country of Egedesminde and its inhabitants. Meddelelser om Grenland, LXVI, 1924, стр. 349.

[4] Отрывки из журнала плавания Хромченко в 1822 г. Северный архив, 1824, № 15 18, стр. 85, 184.

животное, передней своей частью представляющее оленя, задней частью тела — кита.

Большую Медведицу, которая занимает значительное место в космических представлениях как народностей Сибири, так и Полярной Америки, эскимосы низовьев р. Кускоквим называют *тунтунок* — 'олень'.[1]

На значительную роль оленей в экономике эскимосов кускоквигмутов указывает их календарь, в котором май называется *кулявам, игальвит* — 'олени плодятся'; август — *амагайгун* — 'олени снимают рога'.[2]

В преданиях эскимосов Кускоквимо-нушагакского междуречья упоминаются олени чудовищных размеров, „прикочевывавшие с востока к побережью до тех пор, пока Великий Колдун, живший у истоков р. Юкона, умирая, по злобе не увел этих оленей".[3]

В более широкий круг охотничьих представлений вводит нас рассмотрение пряжек на поясах. Чаще всего это изображения животных, птиц, рыб, но нередко они имели условно-геометрические формы, как в рассматриваемом нами случае.

Опубликованная Нельсоном таблица пряжек с эскимосских поясов Берингоморья позволяет очертить зоны повторяемости сюжетов и форм пряжек на карте расселения этих эскимосов. Так, на мысе Номе были распространены изображения полярного медведя, в низовьях р. Кускоквима преобладал морж, на о. Нунивок сосуществовали изображения моржа с изображением рыбы, на мысе Надежды предпочитали вырезывать тюленя.

Четырехугольные пряжки с поясов из собраний МАЭ сходны по форме с опубликованной Нельсоном[4] пряжкой с низовьев р. Юкона. Аналогию можно провести также и при сопоставлении орнаментальной отделки пряжек. На центральной части пряжки, опубликованной у Нельсона, четырехкратно повторяется орнамент, который Нельсон рассматривает как „воронью лапку" (рис. 2).

Держатель ремня на пряжке с пояса из собраний МАЭ оформлен в виде четырех птичьих голов, и соответственно этому на поверхности пряжки мы имеем четыре кружка. Совмещение детали птицы и кружка также рассматривается Нельсоном как изображение ворона, пожирающего добычу.

Ворон тесно связан с охотничьей магией. Он способствует, как по верованиям многих народностей Сибири, так и в представлениях эскимосов Америки, получению охотничьей добычи.[5] Связанный с широким кругом космических представлений ворон остается всегда покровителем охоты. Эскимосы Нортонова залива оставляли в тундре Вели-

---

[1] Ф. П. Врангель. Обитатели северо-западных берегов Америки, стр. 81.

[2] Там же, стр. 82.

[3] K. E. Baer und G. Helmersen. Beiträge zur Kenntnis des Russischen Reiches und der angrenzenden Länder Asiens, 1830, стр. 127.

[4] Nelson. Ethnological Results..., табл. XXVII, 19.

[5] K. Rasmussen. Across Arctic America, 1927, стр. 185.

кому Ворону-Прародителю жертвоприношения в виде сухой рыбы или другой пищи, взамен чего рассчитывали получить хорошую для охоты погоду.

Трактовка клюва птицы, изображенной на рассматриваемом нами поясе, напоминает полярную сову. Некоторая диффузия в представлении о вороне, позволяющая соединить его образ с образом орла или другой хищной птицы, оставляет в данном случае вопрос нерешенным.

Остается также вопросом, нельзя ли связать эту приуроченность изображений животных к определенному району с богатым параллелями материалом погребений *ipiutak*, с мотивами эскимосских татуировок, с метками собственности, и, наконец, с фольклорными сюжетами, говорящими о родстве человека с животными и их перевоплощениями. Иначе говоря, нельзя ли рассматривать все это как следы прежде существовавших тотемистических воззрений?

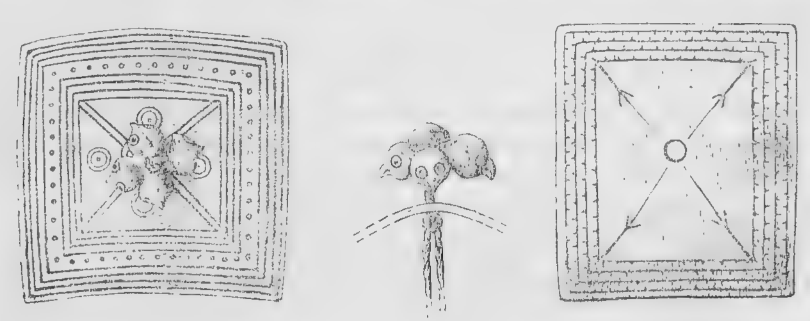


Рис. 2. Деталь эскимосского пояса. (Из колл. МАЭ, № 537-26).

Есть ли это „Something like the germ of a totemism“[1] или „rudimentary affinities to totemism“,[2] или здесь мы имеем поздние разрозненные звенья архаической, структурно более выраженной культуры Берингоморья?

Рассмотрение орнамента на пряжках от эскимосских поясов, опубликованных Нельсоном и имеющихся в собрании МАЭ, позволяет поставить их внутри стиля позднего Берингоморья, т. е. эскимосской культуры этой области к началу ее этнографического изучения в XVIII и XIX вв. и знакомой нам по орнаментам на охотничьих конусообразных шлемах, оружии, губных втулках, серьгах и проч.

Но, как и в ряде других образцов этого стиля, некоторые из пряжек, в особенности крючковидные по форме, указывают на преемственность от более развитых культур раннего Берингоморья, в частности, пунукской стадии.

Суммируя высказанные суждения, мы считали бы, что истолкование эскимосских поясов из оленьих резцов как лечебно-магического средства относится ко вторичной их интерпретации. Будучи носителями

---

[1] Birket-Smith. The Eskimos. 1936, стр. 169.

[2] Weyer. The Eskimos. 1932, стр. 303.

фетишей, эти пояса в то же время являлись собранием охотничьих трофеев, созданным с ритуальной целью. Русские источники начала XIX в. позволяют установить связь между созданием подобных поясов и наступлением возмужалости, когда юноша-эскимос знаменует свое вступление в брачный возраст общественной раздачей накопленной им охотничьей добычи. При заключении брака пояс передается невесте. Таким образом, являясь первоначально мужским ритуальным поясом, он постепенно становится женским поясом и, сохраняясь из поколения в поколение как семейная святыня, утрачивает свои первоначальные функции.

Имевшие еще недавно распространение среди эскимосов побережья Берингова моря пояса из оленьих резцов восходят к одному из уже исчезнувших явлений, некогда бытовавших у еще мало изученных в этнографическом отношении племен Берингоморья. Приходится с особым вниманием относиться к каждому звену их материальной культуры, исследование которой может пролить хотя бы косвенный свет на социальную структуру берингоморских эскимосов, оставшуюся для нас во многих своих частях загадкой.

Исторические рассказы и легенды Нижней Лены

А. П. Окладников

Во время полевых археологических исследований на Нижней Лене участникам нашей экспедиции постоянно приходилось сталкиваться с разнообразными фольклорными сведениями и, прежде всего, с такими, которые являлись ответом на вопросы, прямо связанные с археологическими памятниками: о местах, где жили в старину, о древних кладбищах и различных случайных находках, о древних насельниках края и об их взаимоотношениях друг с другом.

Сведения эти, по возможности, тщательно и целиком записывались мною в дневник экспедиции в переводе на русский, за исключением одного предания о Юнкээбиле, записанного на якутском языке И. И. Баращковым.

Нельзя не отметить при этом, с чувством глубокой признательности, постоянной готовности местных хранителей старины — рассказчиков поделиться с нами всеми своими сведениями, а также и активной поддержки, оказываемой нам в этом деле местной советской общественностью в лице б. секретаря Булунского райкома ВКП(б) Г. Д. Степанова, учителей Х. П. Сивцева, П. А. Гаврильева, Свинобоева и др., в особенности же постоянного сотрудника экспедиции И. И. Барашкова, оказавшего большую помощь как своим отличным знанием обоих языков, русского и якутского, так и живым активным интересом к прошлому Якутии.

Нижняя Лена, где собраны публикуемые материалы, — суровый малонаселенный и, до недавнего времени, еще слабо затронутый влиянием современной культуры район Заполярной Якутии. В приводимых ниже текстах, значительно дополняющих имеющийся в литературе скудный фольклорный материал, нашли отражение различные стороны старинного уклада населения Нижней Лены: 1) так называемых северных якутов, кочевников-оленеводов, ныне говорящих только по-якутски, но прежде, очевидно, принадлежавших в значительной части к говорившим по-эвенски родам, и 2) также говорящих по-якутски полуоседлых жителей дельты

[1] Из дневника Ленской историко-археологической экспедиции ИИМК АН СССР и НИЯМИ ЯАССР в 1942—1943 гг.

Лены, собаководов, основными занятиями которых была добыча дикого северного оленя и рыболовство.

В текстах отражены, отчасти, также и некоторые исторические события: дела, связанные с именами выдающихся лиц, которые народная память выделила особо и сберегла от забвения — витязей (*хосун*'ов) и шаманов.

Публикуемые рассказы не только повествуют о делах минувших дней, но во многих случаях пережиточно отражают мировоззрение, давно уже изжитое жителями Севера. Это — всего лишь только обломки глубокой старины. Вот почему мы и стремились собрать весь, такой чрезвычайно быстро исчезающий, материал возможно полнее и тщательнее, потому что спустя несколько лет сделать это будет уже поздно.

Содержание фольклорных данных так разнообразно, а круг вопросов, которые могут быть с ними связаны, столь обширен, что лучше будет воздержаться от сколько-нибудь развернутых комментариев к ним, предоставляя использовать наш, несомненно любопытный и свежий, материал каждому исследователю, кого он заинтересует в связи с его специальными интересами.

Записи даны по рассказчикам и в том виде, как они были записаны в поле. Внесены лишь некоторые незначительные, чисто стилистические поправки в тех случаях, когда того требовали правила русской речи. Нельзя не отметить в этой связи исключительной дружеской помощи, которая была оказана мне А. А. Поповым при обработке текста, в особенности же в транскрибировании якутских терминов.

ТЕКСТЫ[1]

1

На оз. «Сыалах» в местности «ОјуІн атаҕа» был погребен шаман, живший еще до крещения. Имя его неизвестно и происхождение тоже. Похоронен он был в «араҥас'е».[2] «Араҥас» тот давно развалился, и останки погребенного на нем шамана упали на землю. Череп отделился от тела. Рассказывают, что череп этот, чтобы утолить жажду, ходил пить воду, к соседнему озеру. Там и тропа была, по которой череп катился от «араҥас'а» к озеру; ни человек, ни зверь той тропой не ходили. Сейчас нет ее. Горшок лежал поблизости от тропы. Чей он, не знаю. Горшок этот видел отец мой, и дед мой его видел, — но тоже не знали, кто его оставил и когда.

2

Поколение мое уже четвертое, с тех времен, как крестили. Отца моего звали Николаем, деда Федором, прадед Усун-Бытык некрещеный

[1] Рассказы 1—22 записаны от Петрова Николая Иннокентьевича, по прозвищу „Огочен“ (молодец), 90 лет, эвенка Хатылинского наслега, в августе 1943 г., о. Курун. Перевод И. И. Барашкова.

[2] «Араҥас» — надземная могила, обычно на столбах.

был, жил между Жиганском и р. Нильджи, принадлежал к роду «Kälтäңā».

Род «Kälтаңā» занимал места между р. Нильджа и оз. Бэдили, граничащие на юге со страной вилюйских якутов — наслегом Хоро. Предки наши искони там жили. Сейчас в живых из рода «Kälтäңā» мало людей осталось.

Сыалах и эти места, где мы с Вами сейчас, занимал прежде род «Цоку», или, что одно и то же, — «Цäңыскай», название которого происходит от гор, в которых они обитали. Род «Чорду» жил у оз. Конор. Потом он смешался с конорцами. Всего три этих рода в древности здесь существовало, а на Севере — четвертый, хатыгинцы.

3. Хосӯн Бölöңнö из рода Чорду

До крещения, в древние времена было время жестоких войн, «кыргыссаҕана».[1] Русского оружья в те времена еще не было, отдельные витязи «хосӯн'ы» пользовались тогда только луками, и лук был самым грозным оружием истребления не только отдельных людей, но и целых родов. Была в те времена непрерывная и ожесточенная война между всеми родами, в особенности между теми четырьмя (хатыгинцы, «Чорду», «Kälтäңā» «Цäңыскаі»). В это время не знали ни князей, ни царя, ни русского бога, ни веры, — ничего не было. Народ жил вольно. Кто имел силу, крепкие плечи, звериную ловкость и оленье проворство — тот властвовал над страной и народом. Главной же причиной, разорявшей народ междоусобной борьбой, являлось богатство: один род жил бедно, другой богато. Борьба между ними не прекращалась ни днем, ни ночью, шла месяцами и годами до тех пор, пока не был в корень истреблен один из враждующих родов.

И вот в это жестокое время отличался своей силой, доблестью и необычайной ловкостью знаменитый «хосӯн» из «Чорду», по имени «Ҕölöңнö», лучший из всего рода. Он имел еще двух братьев, и все эти три брата были знаменитыми «хосӯн'ами». Младший из трех братьев однажды неожиданно и безвестно исчез, в тот самый день, когда ему только что минуло двадцать лет.

В древности, во времена этих жестоких войн, существовал «Марāлыңных Таjах» — не простой лось, а лосиный «хосӯн». Гнаться за таким гигантским и могучим лосем — дело совсем не легкое, и только необыкновенный человек мог догнать и убить такого необыкновенного лося. Пока целы все его четыре копыта на четырех ногах, не позволит он себя догнать любому, даже и самому знаменитому «хосӯн'у». Только когда утратит «Марāлыңных Таjах» свои четыре копыта, может он сдаться своему преследователю. И братья-«хосӯн'ы», узнав об исчезновении своего младшего брата, подумали, что он исчез потому, что, встретив такого чудесного лося, погнался за ним.

---

[1] От слова «кыргысы» — 'сечь', 'рубить', т. е. жестокие, кровавые войны.

Зимой, в самые трескучие морозы, в декабре, в одну лунную ночь, когда «Ђölöӈнö» был в своем «тордох'е»[1] с женой, услышал он вдруг крики и шум кровопролитной борьбы. Услышал и догадался, что на них внезапно напал враждебный род, схватил лук со всеми стрелами (находившимися в колчане) и выскочил наружу. Выскочив, увидел, что почти половина его рода истреблена, ибо враги напали врасплох. «Хосӯн Ђölöӈнö» отстреливался от нападавших, но вдруг стрела врага срезала тетиву его лука, запасной же тетивы, очевидно, у него не было. Он забежал в дом, обратился за советом к жене: „Лишнего лука нет, что делать?" Резня же продолжалась, враги все еще истребляли оставшихся в живых сородичей «хосун'а». Жена посоветовала, чтобы он скорее переоделся в чистое белое оленье одеяние под цвет снега. Такую одежду надевали, когда заманивали диких оленей домашним («манчык» — 'маньщиком'), делая эти одежды из чистой оленьей шкуры. Три дерева росли поблизости. Все они были одеты сыпучим снегом. Жена посоветовала скорее подняться в этой белой одежде на дерево и скрыться так, чтобы нельзя было различить его от снежного покрова. Разве такой «хосӯн», как он, разве он не может вскарабкаться? Итак, он залез на дерево и следил за резней: почти весь род «Чорду» был истреблен. Остался один только «хосӯн Ђölöӈнö». Враги подходили к каждому погибшему воину и проверяли, не это ли «хосӯн»? Говорили про себя: „Неужели он становится неузнаваемым после смерти?" Искали между трупами и не находили. Даже согревали — оттаивали мертвых, чтобы узнать вождя племени, но среди трупов его все-таки не оказалось, потому что он не был мертв, а сидел на дереве.

Прошло трое суток, прежде чем победители собрали оленей, все богатство, жен и детей побежденного рода «Чорду» и увели с собой. Они оставили на прежнем месте из целого рода только двух слепых старух и около тридцати самых истощенных худеньких оленей.

Жена знаменитого «Ђölöӈнö» узнала, что враги оставили двух слепых старых женщин и сказала им: „Когда придет мой муж-«хосӯн», вы ему скажите, что все его кузнечные инструменты и все, из чего делаются копья и другие предметы вооружения, спрятала я глубоко в снегу, в сугробе и втоптала, чтобы незаметно было". Ее не убили, увели вместе с табуном оленей, со всем богатством. После того, как враги ушли, «Ђölоӈнö» стал строить для себя «холомо» — 'дерновый шатер', а из оставленных тридцати плохоньких оленей убил несколько штук, чтобы питаться самому и кормить старух. Ждал весны, когда дни станут длиннее, а за зимнее время изготовил для себя зимнее снаряжение, в том числе «тӯт-хаjысар,[2] лук и копье. Весной, когда дни стали длиннее, морозы прошли, он собрался в путь по следам врагов. Узнав его намерения, обе слепые старухи заплакали, умоляя, чтобы он не покидал их на смерть,

---

1 «Тордох» — конический шатер, или чум, крытый выделанной оленьей шкурой, берестой или материей.

2 «Тӯт-хаjысар» — 'лыжи, подбитые шкурой'.

потому что они должны умереть с голоду. Поэтому, когда «Ҕölöӈнö» подготовился к походу, он вызвал из «тордоха» обеих слепых старух и одним ударом срезал им головы, а сам пустился по следам врагов в свой далекий хосунский путь.

Долго ли шел он, давно ли тронулся в путь, того и сам не знал, все шел и шел по следам врагов. Доходит до места, где живет враждебное племя, которое истребило его народ. В одном месте, кучно, они не живут. По необъятной тундре разбежались, расселились поодиночке. Это облегчило ему дело, и он с весны до самого лета занялся истреблением их семейств, уничтожая их по одному. Истребил всех, за исключением двух знаменитых тунгусских «хосӯн'ов», которых не смог найти.

О них узнал только, что, спасая своих оленей от комаров, они должны были уйти на одну отдаленную речку.

Бросил лыжи, — снегу давно уже не было. Пошел пешком. Похудел очень, изголодался, давно уже ничего не ел. Устал. Наконец дошел пешком до истока речки, в низовьях которой живут те два враждебных «хосӯн'а». Спустился по речке вниз. Немного не доходя до стойбища, увидел на берегу огромное стадо оленей и среди чужих оленей узнал своих, которых враги увели вместе с его женой и имуществом. Вдали на каменистой возвышенности виднеются два огромных «тордох'а».

Пошел на хитрость, ибо в своем виде нельзя было ему показаться — он узнал, что они оба почти равные ему по силе и уму «хосӯн'ы». На четвереньках смешался со стадом оленей, погнал их и дошел с оленями до самих «тордох'ов». Заходит в первый «тордох». Тот оказался пустым. Вышел. Подходит ко второму. Вдруг слышит разговор грубым мужским голосом, «хосӯн'ы» разговаривают. Собираются, должно быть, на охоту дальнюю, очевидно, на больших зверей. Долго не думая, осмелился, сразу открыл дверь и влетел внутрь. Вскочив, окинул взором «тордох» и, прежде всего, увидел свою жену. Она оказалась теперь женой знаменитого враждебного «хосӯна». Тот сидел на «ороне»,[1] а рядом с ним сидел его брат, второй «хосӯн». Он им, не здороваясь, не приветствуя их, сказал по-«хосӯн'ски»: „Этой зимой вы были у меня в гостях. Чтобы не оставаться в долгу у таких больших людей, я тоже решил притти к вам сам". Узнав об этом, младший «хосӯн» сразу смертельно побледнел. Старший брат быстро ответил: „Хорошо, мы были у тебя в гостях и, значит, ты должен был притти" и дал короткое распоряжение младшему, чтобы вышел и посмотрел своих оленей.

Сам же, улучив удобную минуту, «баты'ей»[2] мгновенно прорвал шатер и исчез, оказался за шатром. Долго не думая, наш «хосӯн» одним ударом вонзил «батыя» в сердце младшего «хосӯна», а вторым ударом поразил в сердце свою жену. И тут же выскочил наружу. Увидел, что тот старший «хосӯн» уже далеко. Наш «хосӯн», хотя и был истощен долгим путем и устал от войны, все-таки не захотел опозориться. Погнался

---

[1] Сиденье в виде лавки у стены.

[2] «Батыя» — большой однолезвийный нож на древке.

за ним с оленьей быстротой. Добежали до речки. Речка оказалась широкой. Старший враждебный «хосӯн» прыгнул через нее, но в тот самый момент, когда наш «хосӯн» зашел в «тордох» своих врагов, то, собираясь на охоту, собак кормили, и у старшего в руках была веревка, которой он собак привязывал. На бегу эта веревка замоталась за дерево, и он не смог перескочить, упал в воду.

«Ђölöӊнö» выстрелил в него. Стрела попала ниже колена, под самым коленом, и тот упал посреди речки, но окончательно не погиб от стрелы, а выйдя из воды, поднялся вверх по горе и побежал дальше. Наш «хосӯн» перешел речку вброд и погнался за ним. Смотрит, на его пути стоит «тордох». Зашел в тот «тордох» и спрашивает: „Моего раненого не видали ли?“ Отвечают ему: „Такой человек, правой ногой прихрамывая, ушел на запад“. «Ђölöӊнö» идет дальше за ним. Спустя некоторое время догнал. „Постой!“ Издали кричит. „Посидим, поговорим“. Остановился тот. «Ђölöӊнö-хосӯн» спрашивает: „Зачем ты такое несчастье, такое разорение принес моему роду и семье, разве была раньше между нами такая кровная месть? Что-то я этого не помню“. «Хосӯн» тот отвечает ему: „Наше время такое, таков закон нашего времени. Поэтому я и пошел, истребил твой род, забрал твою жену и богатство угнал, а виновным себя в этом не признаю. Теперь ты также имеешь возможность вернуть все, что я взял“. После этих слов «хосӯн Ђölöӊнö» всячески пытал его, резал тело на маленькие куски и клал ему в рот. До того пытал, что его сердце и печень видны были насквозь, видно было, как они бились и трепетали. До того пытал! Бросив тело его на месте пыток, сам ничего из богатства не взял.

Домой оттуда пошел иной дорогой, не той, по которой пришел, а прямой. Идет он по направлению к дому и вдруг на снегу видит следы гигантских прыжков «бӯр'а».[1] место то было совершенно необитаемо.

Очень удивился «Ђölöӊнö»: человек ли не человек, чорт ли прыгал? Так шел и вдруг увидел, что стоит «тордох», а к «тордох'у» привязана и лает собачонка. На лай собаки выскочил огромного роста, крепкого богатырского сложения человек — «хосӯн» с луком в руках. Ничего не спросив у него, начал тот человек в нашего «хосӯн'а» пускать стрелы. Наш «хосӯн» отвечал ему тем же самым. Вдруг видит у него огниво: когда тот стал увертываться, взад и вперед огниво болтается. По огниву этому узнал, что незнакомый тот «хосӯн» должен быть ему в какой-то степени близок, ибо огниво это его собственной работы, сам ведь он был кузнец. Увидел «Ђölöӊнö» это огниво, забилось его сердце, заволновался. Стрелять перестал, кричит — спрашивает: „Кто такой ты, какого рода?“. Тот «хосӯн» тоже остановился, стрелять перестал. Отвечает, что происходит из рода «Чорду» и является самым младшим братом знаменитого «хосӯна Ђölöӊнö». Братья обрадовались и, обнявшись, зашли в «тордох». Брат «Ђölöӊнö» был охотником, у него имелось много дичи и рыбы. Одну ночь братья провели вдвоем в «тордох'е» в последний раз и затем

[1] «Бӯр» — олень-самец.

вернулись вдвоем, но не домой, а на родину уничтоженных тунгусских «хосӯн'ов», чтобы вернуть остатки своего оленьего табуна, который враги угнали, и взять то богатство, которое оставило враждебное племя. С этим вернулись домой.

«Хосӯн», идя домой с богатством и полной победой, вдруг опустил голову, заметно приуныл. Тогда брат спросил его, почему он так загрустил. «Ӗölöӊнö», отвечал: „Сгоряча, напрасно, убил я свою красавицу, умницу-жену. Теперь конец нашему племени. Не будет теперь у нас никакого потомства“. Поэтому племя «Чэрду» сначала уменьшилось, а теперь и совсем почти исчезло.

4. «Хосӯн Ц̡абыл»

До прихода русских во времена кровопролитных войн жил «Хосӯн Ц̡абыл». Он был необычайно легок ногами, силен и умен. Особенно знаменит был «хосӯн Ц̡абыл» тем, что нырял вместе с рыбами в Лене. Еще в детстве своем, когда был в чем-либо виновен перед отцом, он спасался, ныряя в воду. Старик в пылу отцовского гнева гонялся за сыном на легкой берестяной лодке, но безуспешно, поймать его никогда не удавалось. Старик брал с собой «мас-чāчар» (игрушечный деревянный лук), который направлял туда, где должен выскочить нырнувший в воду «Ц̡абыл», но он никогда в том месте, где его ожидал отец, не появлялся, а, как назло, выскакивал совсем в другом — подобно гагаре. Старик, хотя и гонялся за ним целыми днями, никак не мог поймать своего проказника-сына в воде, бросал это напрасное занятие и возвращался домой. Отца звали «Сынāлхаі» — 'все время поющий'. Однажды, вернувшись с охоты поздно вечером, старик «Сынāлхаі» с удивлением рассказал своему сыну: „Сын! Наконец-то, очевидно, нашелся твой соперник в легкости бега, в прыжке, на две ступни дальше тебя прыгал некто — удалец. Поспеши, не унижай нашу родовую славу; состязайся с ним и, кто бы то ни был он, опереди!“.

Сын пошел состязаться в прыжках с неизвестным и на одну ступню прыгнул дальше, чем тот. Пришел домой, уснул спокойно. Рано утром будит его отец и говорит ему то же самое, что говорил ранее. Опять идет «Ц̡абыл» состязаться в прыжке с неизвестным. Тоже на одну ступню дальше его прыгнул. Такое состязание в прыжках продолжалось у них с неизвестным три утра. Окончательным победителем остался все же «Ц̡абыл». Тогда неизвестный противник его оказался где-то в синем небе за туманным облаком. Не показав свое лицо, с далекого небосклона выкрикнул он тогда «Ц̡абылу» десятки земных проклятий и, как туман, мгновенно исчез. Отец сказал на это сыну: „Да, мой сын, это дьявольский сын, узнав твою беспредельную славу, проявил зависть и нарочно приходит к нам соревноваться в легкости ног. Победил, молодец! Не опозорил наше племя. Пусть дальше проживет наша слава и прозвучит!“

Дьявольский же мир, узнав о своем поражении, всячески пытался помешать восходящей славе молодого земного «хосӯн'а Ц̡абыла». В то время

здешние племена жили в вечной междоусобной вражде, но никогда не роняли своей чести, не воровали чужого добра. Злая дьявольская сила вдунула в сердце молодого «хосӯн'а» дух неукротимого воровства и грабежа. «Хосӯн Ц̡абыл» стал знаменитым вором и грабителем своих собственных сородичей и мирных добрых соседей. «Ц̡абыл» до того овладел тонкостями воровского искусства, что даже у спящего ворона из гнезда незаметным образом утаскивал последние его два яйца. Так первое воровство и грабеж в нашей стране начались одновременно с кровопролитием „кыргыс-сагана".

5. Меткая стрельба «хосӯн'а» из лука

В те времена, когда слава знаменитых «хосӯн'ов Ђölöӈнö» и «Ц̡абыл'а» шла в гору, два других великих «хосӯн'а» спорили между собою, кто из них лучший сын своего племени и самый меткий «мӓргӓн» — стрелок из лука. Один из витязей говорил другому: „Я могу в расстоянии 50 сажен всадить свои стрелы во все девять ребер дикого оленя, быстроногого, как ветер". Второй сказал на это: „Такого замечательного, никем не превзойденного меткого стрелка не видало еще наше племя. Наверно ты немножко преувеличиваешь. Если действительно тебя мать-старуха породила таким, то покажи же своим сородичам и всем лучшим стрелкам нашего племени свое непревзойденное искусство стрелять из лука без промаха. Тогда я с тобой спорить не стану, и мой сын не будет спорить с твоим сыном".

Тот витязь меткой стрельбой без промаха, оказывается, действительно оправдал справедливость своего обещания. Все спущенные им девять стрел он без промаха всадил в каждое из девяти ребер дикого оленя, мчавшегося, как ветер. Таковы были знаменитые «мӓргӓн'ы» времен «Ђölöӈнö» и «Ц̡абыл»-хосӯн'ов.

6

О первом приходе якутов сюда не знаем и преданий об этом событии у нас нет. Но о приходе этом свидетельствуют остатки развалившихся срубленных из бревен укреплений — амбаров. Таких укреплений мы никогда не делали, это якутские крепости. Их находим мы в глубине тайги. В 50 км от дер. Сыалах на р. «Ундӯlӯн» в глухой тайге есть оз. Омолло. У озера имелось деревянное укрепление, срубленное из дерева подобно амбару. Длина его стен — три маховых сажени. Основанием всему сооружению служат четыре четырехгранных столба с желобами-пазами для горизонтальных бревен, составляющих стены. Иногда готовые стоячие деревья для этой цели приспосабливали. Укрепления эти давно уже развалились, но остатки коры там есть еще, и земля лежит сверху. Старики говорили о них, что это „остатки «тыгын'овых»[1] войн". Люди те прихо-

[1] «Тыгын» — герой якутских преданий и реальная личность, фигурирующая в архивных документах XVII в.

дили и уходили, не оставаясь долго на одном месте. Остатки амбаров таких я видал в детстве, а сейчас они навряд ли уцелели.

7. Коллективная охота

Коллективная охота на зверей существовала в древности, во времена войн. Не менее 20—30 человек, способных носить оружие, лук со стрелой, принимало в ней участие. Если зверь находился где-нибудь на известном месте, его окружали с левой и справой стороны так, что образовывался замкнутый круг. По мере приближения к зверю круг суживался, делаясь все меньше и меньше. Таким образом, подходили они к этому зверю совершенно близко, на 15—20 шагов. Тогда один из самых лучших и метких стрелков с правого или левого фланга выходил, остальные оставались на месте. Возглавляют охоту «хосӯн'ы». По приказанию главного «хосӯн'а» стрелок пускает стрелу прямо в зверя.

Второй способ — это когда зверь, преследуемый охотником, находился неизвестно где: охотники также разбивались на две группы. Одна группа шла с правого фланга, вторая — с левого. Обе шли параллельно друг другу. Ни один фланг вперед не забегал. Затем поворачивали одновременно назад и снова шли параллельно; так выслеживали местонахождение зверя. Выследив, узнав, где находится зверь, образуют, как в первом случае, замкнутый круг. Напав на след, сначала идут с обеих сторон зверя и затем уже замыкают круг, идут так, чтобы друг друга видно было.

Древние «хосӯн'ы» носили косу. Волосы их на затылке стояли сначала торчком — дыбом, потом коса загибалась и висела вниз по спине. Кроме того, самые лучшие мастерицы-женщины, умелые вышивальщицы — вышивали «хосӯн'ам» узоры на лице[1] и притом так, чтобы все лежало ровно, симметрично.

Жившие по течению Лены в сторону р. Оленек имели косу и татуировку, охотились коллективно. На правом берегу Лены тоже была коллективная охота и татуировка, а кос не было. По этому одному признаку можно было безошибочно определить племя.

Самые лучшие «хосӯн'ы» того и другого берега носили латы («кунјах») из железных пластин, лежавшие словно рыбья чешуя.

8. Обряд погребения времен «хосӯн'ов»

Когда «хосӯн» умрет, то трое суток лежит он дома в своем шатре, в окружении своих сородичей и всех почетных людей своего рода. На третий день его выносят из дому и кладут на «араӊас», поставленный на четырех столбах. Так как в то время не было русских тканей, то при похоронах одевали «хосӯн'ов» исключительно в кожаные одежды, преимущественно в оленьи и лосиные шкуры. На месте похорон у «араӊас'а» тут же убивают его «хосӯн'ского» оленя-«бӯр'а», самого лучшего оленя из всего родового стада. Кроме того, у него имелся еще другой

[1] Имеется в виду татуировка оленьим волосом.

ручной олень — маньщик,[1] при помощи которого добывают диких оленей. Когда «тугут'ом» еще он был,[2] его приучали диких оленей приманивать. Убивают и этого оленя. Убитых оленей оставляли целиком на месте. Мясо их не ели.

Вместе с покойником кладут на «араңас» «кӓсӓх» — 'колчан', у него дно деревянное, стенки кожаные, сверху открыт, стрелы торчат остриями кверху. Носят его привязанным накрест за спиной. Сначала на колчанах узоры вышивали подшейным оленьим волосом «сіннӓ», позднее стали делать узоры бисером. У берегов моря находили также морские раковины, из них делали украшения.

Если же умирает женщина знаменитая, пользующаяся уважением и известностью, она тоже трое суток лежит дома в окружении сородичей и подруг. На третий день ее тело выносят на «араңас». Обряд похорон такой же, как для мужчин, с той только разницей, что такие уважаемые женщины в «хосун'ское» время имели по 20—30 собственных оленей, самых лучших, с которыми они кочевали с места на место. Олени те находились в их исключительном распоряжении. Все это стадо оленей закалывалось около ее «араңас'а» и так оставлялось.

При столкновении с враждебным племенем поступали так: та сторона, которая брала верх и истребляла своих врагов, сваливала трупы убитых в одну большую кучу; затем вырывали яму, клали туда мертвых, заваливали деревьями, а сверх всего этого засыпали землей и закладывали дерном. Следы таких могил в детстве я сам видел. Около горы Нысым и в других местах, где имеются следы старых якутских укреплений, например на оз. Токурдах, есть признаки старых обвалившихся ям, заваленных сгнившими деревьями и заросших лесом. На оз. Токурдах есть древнее стойбище времен войн. В тех местах ребята находили железные и костяные вещи, глиняную посуду, место там высокое, хорошее для поселения.

9. Туом

Накануне больших кровопролитных сражений между племенами устраивался обряд «туом», чтобы „вызвать" „духа войны-кровопролития", «Ilбis», чтобы окрасить острие боевого оружия кровью. Из состава племени, по повелению главного «хосӯн'а» выбирали одного из самых дряхлых воинов. Ставили его в середине, а затем все воины, которые готовились принять участие в завтрашней битве, осыпали его стрелами и убивали. Такой обряд в древние времена войн назывался «туом». Можно было убить и женщину-старуху.

10

Эвенки из рода «Ц̄ōку» были коренными жителями местности Сылах. Наверное их предки жили там издавна. Удивляет одно: вижу я в тайге

[1] Описание охоты с маньщиком см. в работе: А. А. Попов. Охота и рыболовство у долган. Сб. памяти В. Г. Богораза (1865—1936), М.—Л., 1937.

[2] «Тугут» — 'олений теленок'.

пеньки, срубленные не железным топором, а вероятно, каменным или костяным. Старики рассказывали, что ножные кости лося брали и делали из них костяные топоры, и теми рубили лес.

Мы происходили с западной стороны Лены, а с этой жили другие, нам неизвестные, племена. Они, видно, и оставили эти пеньки.

11

Родовитый «хосун», богатырь-человек был в древности из племени Саха по имени «Бо̄лтоӈо̄». По силе и ловкости в нашей местности равного не имелось. До того был силен, что ни один лесной зверь, в том числе даже и медведь, не сопротивлялся ему. Все сдавались ему покорно. Спинной хребет у него был из сросшихся позвонков, сплошная целая кость. В его время «хосӯн'ы» имели твердость тела такую, как ноготь, тогда и родился «Бо̄лтоӈо». Он так играл медведями: за загривок брал, прямо голову поворачивал туда и сюда — медведь даже и не сопротивлялся. Поступая так, «Бо̄лтоӈо̄» смеялся над ним: „Зачем тебе, такому слабому, иметь такие хорошие крепкие когти и такие крепкие зубы...“. Тем не менее, он был очень скромный «хосӯн»-богатырь. Никогда не хвастался своей силой и ловкостью; никогда, даже в больших кровопролитных сражениях и в народных племенных празднествах свою богатырскую силу не показывал. Даже от собственных сыновей скрывал свою силу и ловкость. А между тем, скрытно, в переодетом виде, нападал на своих врагов и, заставая их врасплох, убивал на месте. Ни один знаменитый витязь из врагов не ускользнул от его сильных и ловких рук, не спасся от его быстрых ног.

О том, что он владеет такой громадной богатырской силой, «Бо̄лтоӈо̄» говорил только один раз за всю свою жизнь и то лишь тогда, когда находился накануне смерти, доживая свои последние «хосӯн'ские» дни. Двум своим сыновьям сказал тогда «Бо̄лтоӈо̄»: „Сыны мои! Никогда в жизни не чувствовал я, что силен. Но все же, кажется, в зрелых годах имел я какую-то силу. Однажды, когда прокладывал путь-тропу в лесу, столкнулся с двумя могучими вековыми деревьями, которые силой одной только правой руки свалил наземь“.

После смерти «Бо̄лтоӈо̄» его сыновья ходили на то место, которое им указал отец, и обнаружили сваленные не то громом или бурей, не то сверхъестественной нечеловеческой силой могучие деревья. Спустя некоторое время они привезли остатки этих деревьев к себе и выстроили дом, подобный якутскому «балаҕану».[1] Из деревьев этих вышло пять массивных четырехгранных столбов, стоящих по сторонам дома.

12

Горшков предки мои никогда не делали, как и вообще все известные мне эвенки. Кузнечное дело тоже раньше не имело здесь места. На моей

[1] «Балабан» — старинное зимнее жилище якутов, построенное из наклонно поставленных бревен с крышей, засыпанной землей.

6*

памяти от якутов с Вилюя поступали железные вещи. Бывало и так, что оттуда сами кузнецы переселялись, от них учились местные люди, а я и сам кузнец. Помню также, как руду плавили и железо добывали в наших местах. Недалеко от пос. Сыалах на той (левой) стороне Лены есть местность «Тімір-баппыт», там, еще до меня то было, якуты железо плавили. Один кузнец-якут переселился из Якутска и плавил руду, добывая «болгуо» (крицы). Позднее пользовались готовым привозным сырьем — железом.

В закрытой яме плавили железо с помощью мехов, дно ее было овальным, а стенки обмазаны глиной, а из второй, соседней ямы, насыпали руду, она была открытой.

13

В наши дни уже не стало крупных и могучих шаманов. Задолго до моего рождения было последнее поколение знаменитых шаманов и шаманок. Древние могучие шаманы, когда народ голодал, призывали на помощь духов леса «баjанаі» и воды — «Укāн» или «ăбă іччітă». Тогда духи леса и вод посылали страждущему народу целые стада диких оленей, целые стаи рыб. У таких могучих шаманов и шаманок были также священные олени. Олени те были двух мастей. Одни совершенно белые, чисто снежной белизны. Другие — полосатые. Таковы были две чтимых священных масти шаманских оленей. Когда кто-нибудь в их роду заболеет, будь то мужчина, женщина или ребенок, то по указанию шамана приводят к ним священного оленя. Если болит спина, лечат легким дуновением дыхания священного животного в то именно место спины, где болит, колет. Если же кто-либо из легкомысленных людей палкой ударит того оленя — заболеет тут же. Ударив палкой правую ногу оленя, почувствует боль в правой ноге, ударит по спине, заболит у него спина, по голове — голова.

Могучие шаманы древних времен умели предвидеть и предсказать кровопролитные битвы с другими племенами, предвидели победы и поражения и указывали путь спасения своим сородичам от голода, от гибели и войны.

14. Обряд «салама»

Якуты с далекого Вилюя доставляли сюда конскую гриву, из этих конских волос и разноцветных материй делали «салама»: ставили столбики, между столбиками натягивали веревку и вешали на ней конские волосы, кусочки разноцветных тканей. Это был обряд посвящения духам — хозяевам тайги и воды.

В верховьях р. «Кӧндō дōі» в 300 км к югу от Сыалāха есть священная скала. На самой ее вершине стоят камни, похожие на человека; нос, глаза и все человеческие черты видны, цвет этих камней — черный.

15. «Äбä-хаjа» (Аграфена)

В глубокой древности от этой нашей скалы[1] отделилась другая, та, что и сейчас стоит в низовьях Лены, „Столб". Были тогда две женщины-богини, две сестры, сварливые. Они поссорились и во время ссоры потянули свою скалу в разные стороны. Скала не выдержала и разорвалась на две части. Старшая сестра осталась здесь же, против Сыала̄ха, вместе со своей частью скалы. А вторая сестра, младшая со своей долей скалы, уплыла вниз по р. Лене. Так, у нас на Лене образовались две скалы, похожие друг на друга, как родные сестры.

16. «Чучуна»

«Чучуна» — племя полулюдей-полуживотных — обитало здесь на Севере. Внешность у них была необычайная: голова как будто срослась вместе с туловищем, шеи не было. Цвет и твердость тела напоминали черный камень. Челюстей у них не было, и жевать они не умели. Когда ели, то проталкивали пищу плечами, то поднимая, то опуская и тем сокращая грудную клетку.

Дикие «чучуна̄» были большими пакостниками, устраивали разные проделки. Неожиданно появляясь ночью, кидали в спящих людей камнями со скал, затем исчезали во мраке ночи. Ловили оленей, завязывали им морды и отпускали так, чтобы они подохли от голода; много оленей от того пропадало.

Когда мне было еще только 8—9 лет, один эвенк, знаменитый охотник, убил «чучуна̄». Дело было так: во время охоты на диких оленей он один оказался в лесу и встретил получеловека-полузверя. По рассказам стариков, он сразу же понял, кто это такой, узнал пакостника, врага людей и оленей — «чучуна̄». Узнав его, направил прямо к нему дуло своего ружья. «Чучуна̄» обыкновенно всегда обращаются лицом именно в ту сторону, куда ему показывают жестами. «Чучуна̄» и на этот раз повернулся назад, в сторону, куда обращено было дуло ружья нашего охотника. Охотник выстрелил и убил его. «Чучуна̄» погиб, подняв руку вверх по направлению к небу и одну ногу тоже. Затем сразу скатился со скалы вниз головою в воду. При нем был, оказывается, лук деревянный со стрелою.

17

Лена делит нашу страну на две части. Правая сторона горная, на ней жило племя «Öло̄н». Левая сторона земляная, там обитало племя «Боронук». Река Бытантай приток Яны. В древности там был город по названию «Боронук».[2] Старики полагали, что название это стало одновременно и названием племени. По сказкам, у племени «Боронук»

---

[1] От скалистого о. Аграфена в 90 км выше Жиганска.

[2] Боронук — якутское название Верхоянска.

имелся рогатый скот и кони, а у оленекского племени только олени, ни лошадей, ни рогатого скота не имелось. Очень богатое было племя «Боронук». Их соседями были оленеводы «Џāӊыскаі». Они не понимали друг друга, ибо языки у них были разные. Места древних боронуков раньше всего были заняты русскими, ибо те были богаты. Поэтому там и города образовались, Верхоянск и другие, а Оленек был уже позднее занят. В низовья Лены якуты пришли из Жиганска, когда тот возник.

Остров Никóла выше Жиганска так называют потому, что там лес рос, стояли самые могучие деревья и на церковь их оттуда брали (самая старая была Никольская церковь в Жиганске).

Когда я был в Анабаре, со многими стариками сталкивался. Язык исконно якутский там, кровь и черты лица чисто якутские. Я спрашивал: „Почему у Вас так?". Они отвечали: „Мы являемся далекими потомками древних тыгыновых якутов. Во время завоевания русскими казаками Лены наши предки бежали в далекий Анабар".

18

Во время жестоких войн, «кыргысы-сāгана», в самой глубокой отдаленной старине жил знаменитый шаман-«хосӯн». Имел он двух сыновей. Оба его сына тоже были «хосӯн'ы». Жили они с отцом в земляном балагане. Однажды вечером отец-шаман говорит своим сыновьям, что им угрожает большая беда — с войной идут к ним враждебные «хосӯн'ы». Так предсказал старик-шаман.

Чтобы окончательно убедиться в сказанном во время камлания, «хосӯн» отправляет одного сына на лыжах. Тот пошел по направлению к западу и на западной стороне озера, где они жили, в лесу, видит: дымится костер-дымокур. Заметив дымокур, парень-«хосӯн» направился к нему. У костра лежали и стояли многие воины-«хосӯн'ы», тут увидел сын старого «хосӯн'а, что «туом» уже начался. Одного старого воина привязали уже к дереву и стреляют в него из луков. Увидев все это, он поскорее побежал на своих легких лыжах домой, к своему отцу-шаману.

Узнав об этом, отец витязей, шаман-«хосӯн» всю ночь призывал на помощь всех своих шаманских духов-помощников. Рано утром, кончив обряд призывания духов, он сказал своим сыновьям, что «Ilбіс-k̄ыса»[1] уже внедрена во вражеское сердце. „Вот теперь победа будет за нами",— сказал он им. „Врагов мы победим".

В тот же день враги, в числе 30 вооруженных до зубов воинов-«хосӯн'ов», напали на старика-«хосӯн'а» и его сыновей, осыпая их стрелами. Старик же кончиком своего лука водил по воздуху, и стрелы все время пролетали мимо, ни одна стрела не задевала ни самого старика-шамана, ни его сыновей. Наоборот, те стрелы, что пускали из своих луков его враги, летели обратно и вонзались во вражеские тела. Все 30 воинов-«хосӯн'ов» были перебиты собственными стрелами. Так, старик-шаман перенес „дух истребления" к своим врагам, шаманской силой победил их.

[1] Дух кровопролития.

19

Самые сильные и самые могучие шаманы рождались только во время «кыргысы̄». Из таковых был один, имя которого осталось неизвестным. Он имел сына. Однажды на своей берестяной лодке сын шамана плавал на реке и вдруг во все горло закричал: „Погибаю, пришла моя смерть“. Какая-то огромная рыба, оказывается, своим острым хвостом задела его берестяную лодку и подрезала ее пополам. Парень же кое-как держался за остатки своей лодки. А старик-шаман сидел в то время спокойно дома, нисколько не тревожась, что сын его тонет. Спустя немного времени, он, не торопясь, вышел из дома и кричит сыну: „Сиди спокойно и не бойся. Не погибнешь!“. Между тем, услышав крики тонущего, пришли люди к нему на помощь. Стали сколачивать плот, хотели плыть к нему. За работу взялись горячо, чтобы скорее спасти парня.

А старик говорит им, чтобы они не торопились, он не утонет. И действительно, как только подошли на плоту к парню, тот сидит на своей собственной лодке, как ни в чем не бывало. Когда парня посадили на плот, то обнаружили, что деревянная священная птица шамана, которая была прибита к стоявшей во дворе шамана палке длиною в рост человека, каким-то образом оказалась под водой, а парень сидел на этой священной птице и не тонул. Птица та была наверно «куоҕас» — 'гагара'. Так этот шаман чудесным образом спас своего сына от грозившей ему гибели.

Шаман этот имел также знаменитого пестрого коня. Как-то он ехал на своем пестром коне поздно вечером и вдруг на дороге встретил одного человека, тоже ехавшего на коне. Встречный этот всадник просит шамана: „Конь мой пристал, сменяемся конями“. Сменялись конями. Старик взял его усталого коня, а своего отдал ему. Встречный поблагодарил шамана, и они разъехались. Вечером жена того человека подходит к нему и спрашивает мужа: „Где твой конь?“. Он говорит ей: „Я сменил своего коня на шаманова“. На это жена говорит: „Да у тебя же нет коня, какая-то коряга лежит во дворе“. Муж выходит и видит, что, действительно, на месте коня оказалась коряга.

20

Когда убивают лося, его череп и кости хоронят на «араҥас'е». «Араҥас» тот называют „гул“. Убив медведя сохраняют одну только голову. Ставят отдельно кол и надевают на него череп.

Богиня-созидательница, которая „давала“ домашних оленей, называемая «Таба-аjы̄та», живет на небесах. К ней обращались шаманы. Диких оленей «Баіанаі»[1] дает.

21

Во время «кыргысы̄» жил знаменитый здесь старейший «хосӯн» Горбун. Под этим своим именем он был известен во всей нашей стране. Как-то

[1] Дух — „хозяин леса“.

глубокой ночью выходит из дому по своей надобности его старуха-жена и видит вооруженных воинов-«хосӯн'ов», которые цепью окружают их «балаҕан.» Старуха, не подавая никакого вида, что заметила их, зашла в дом. Тихо разбудила двух сыновей-«хосӯн'ов» и своего мужа-«хосӯн'а» Горбуна. По силе и ловкости самым лучшим считался старший сын их. Старик Горбун тихо говорит старшему сыну, чтобы он надел самые лучшие свои лыжи, взял лучший лук, захватил самые лучшие свои стрелы и выскочил с молниеносной быстротой в тыл противнику, затем с тыла напал на них. В то же время старик с младшим сыном-«хосӯн'ом» должны были дать отпор врагам изнутри «балаҕан'а» так, чтобы враги оказались между двух огней. Старший сын надел лучшие свои лыжи, взял лучший лук и надел колчан, старуха-мать открыла ему дверь, и он выскочил наружу. Враги осыпали его стрелами, но он ловко увертывался от стрел, прорвал цепь противников и, ускользнув от них, ушел в глубь тайги. Старик изнутри «балаҕана» закричал тогда вождю-«хосӯн'у» своих противников, что они нарушают обще-«хосӯн'ский» закон и правила ведения войны. Они должны были дать старику возможность выйти и оборонять в открытом бою свой дом, семью и имущество, а вместо этого напали коварно и неожиданно. Так упрекал их старик. Вождь противников признал слова старика справедливыми и согласился с ним, приказав своим воинам отступить.

Пользуясь этим, старик со своими двумя сыновьями вышел из дому и начал отстреливаться, а старший сын уничтожал врагов из леса. До рассвета шел горячий бой. Младший сын-«хосун» пал убитым, и старуха-мать лежала дома раненная. Остались только старший сын и сам старик-«хосӯн» Горбун. Старик был очень дряхл и былой, как в молодых годах, проворности у него уже не было. Поэтому старик теперь не увертывался, а подставлял свой горб вражеским стрелам и принимал их горбом. Частью стрелы просто отскакивали от горба старика, а часть их вонзалась в него.

К рассвету ряды противников так быстро редели, что к утру осталось только два атамана, в том числе вождь их — «хосун». Он подошел ближе к старику Горбуну и хотел уже своей собственной последней стрелой убить его. У старика тоже оставалась одна последняя стрела, и он пустил ее прямо в сердце враждебного вождя-«хосӯн'а», и тот пал мертвым. Оставшиеся в живых два «хосӯн'а» бежали. Тогда старший сын-«хосӯн», стрелявший с тыла, догнал их на лыжах и срубил им своей «пальм'ой»[1] головы. Таким образом, старый «хосун»-шаман с двумя сыновьями одолели многочисленных врагов и истребили их.

22

В заключение хочу кратко рассказать о доблестях, нравах и обычаях древних «хосӯн'ов». Легкость, быстрота ног и сила — вот первый и главный признак «хосӯн'а». Лук их равен был в длину маховой сажени, их

[1] «Пальм'а» — однолезвийный большой нож на древке.

прыжки — трем маховым саженям. Прыгая на девяти точках одной ногой, они делали такие прыжки, что расстояние между двумя ближними точками равнялось трем маховым саженям, а между крайними — шести.[1]

Быстрота бега была такова: скрутят веревку в три маховых сажени длиной и бегут с такой быстротой, что даже эта трехсаженная веревка оставалась висеть непрерывно, не прикасаясь совершенно к земле.

Стрела древнего «хосӯн'а» летела с такой стремительностью, что перерезала передние лапы такого крепкого и сильного зверя, как медведь; она резала и кости и сухожилия. Все-таки стрелу эту человеческая, ведь, рука направляла. Какую же огромную силу надо было для этого стрелку иметь, тем более, что острие стрелы было не железным, а костяным, из кости оленя или лося? Поэтому так говорилось о «хосӯн'ах» в древности: „Самый быстроногий из всех зверей — волк, из птичьего мира — сокол, из человеческого — «хосӯн». Вот три властелина трех миров — птичьего, звериного, человеческого".

23 [2]

Во время «кäісī» наши предки по-эвенкийски говорили, а не по-якутски. Мы же не знаем эвенкийского языка. На правой стороне Лены всегда жили эвенки, родом из Саккырыра. Они говорили и говорят по-эвенкийски. На левой наши предки жили — по-якутски говорили. Оленеводами были. На оленях кочевали, только не говорили по-тунгусски. Жилищами их были «холомо, балаҕан и тордох». Поселки их самые главные находились на оз. Улахан Кюель и в других местах по р. Мэнкэре. Лето проводили по берегам Лены, зимой в тайге жили. Основные зимники их на Улахан-Кюеле.

Песни, танцы — все якутское было. Оттуда, сверху, из Якутска на «āл'ах» якуты приезжали, мы у них видели, учились.

Прадед мой первым был в нашем роду крещен, плакали о нем, [ведь] насильно заставляли [креститься].

24 [3]

Река Чохчоху впадает в Лену. В верховьях ее гора есть. Лес на ней когда-то был, но сгорел, теперь вершина ее голая. Старики говорили, что в древности был знаменитый шаман. После смерти шамана «інä-кы̄л» — ‘мать-зверь’ его ушла на гору Чохчоху и приютилась там. С тех пор гора стала священной, почитаемой. Жил тот шаман на Батарчуне. Когда шаман умирает, его «інä-кы̄л» уходит и умирает тоже. «Інä-кы̄л» — это рогатый зверь, напоминает по виду оленя.

Почитают два вида зверей: дикого оленя и лося. Когда убивают их, то сначала сдирают шкуры, мясо едят, глаза зверя вынимают из глазных

[1] Речь идет об игре, существующей и до сих пор.

[2] Записано от Ивана Федорова, 73 лет, эвенка Хатылинского наслега, р. Бугачан, в сентябре 1943 г.

[3] Рассказы 24—26 записаны от Афанасия Павловича Винокурова и Николая Васильевича Шемякова, эвенков Хатылинского рода, р. Мэнкэре, в сентябре 1943 г.

впадин, жидкость их завязывают в тряпку и кладут вместе с черепом животного (дословно — 'головной костью') на «араӊас-гулю». Этот обычай называется „харыс" и делается с той целью, чтобы в будущем «Äсӓкāн»[1] „зверей давал".

Голову животного поворачивают передней частью в ту сторону, куда охотник должен итти. Топором нарубают деревья с двух сторон и потом мажут зарубки густо черной кровью убитого зверя — лося или оленя, показывая этим, куда идет охотник. Охотники друг друга находят в тайге по этим знакам. И вообще, в подобных случаях, когда охотники желают найти друг друга, указателями пути служат такие «араӊас'ы». Например, охотники назначили друг другу место встречи. Один охотник пришел, а другой не явилися. Уходя дальше, первый охотник вырубает молоденькие деревья в том направлении, куда уходит. Знак такой называется „сугар".

25

От устья р. Батарчуна, что впадает в Лену, против Мэнкэре, в 30 и более километрах есть гора Сырай-хая. Гора эта священная. В древности один знаменитый шаман каменный стол, плиту граненую, оставил там. Рядом из дерева сделал статуи по образцу и подобию человеческому. Посадил их рядом вокруг каменного стола. С тех пор обычай установился: рыбаки, когда вытаскивали из Лены первую добычу, из хребтовой полосы вынимают густую кровь и мажут кровью стол. Без этого ни один рыбак прежде не обходился.

26[2]

Гора «Чохчур-сiсӓ» называется так потому, что местность эта резко выделяется из окружающей ее низины. Место священное, шаманское, как рассказывают, «iнӓ-кы̄л» шаманов обитают там. Выбрано ими это место потому, что оно исключительно своеобразное и высокое, оттуда мать-звери шаманов наблюдают за всем, что делается в этом мире. Не одно шаманское поколение воспитывало свои «iнӓ-кы̄л» на горе Чохчур, а несколько шаманских поколений.

В древности жил знаменитый шаман «Џоҕус». Он, как будто, прародитель всех последующих шаманских поколений, от него пошли остальные шаманы, вплоть до последнего знаменитого шамана «Џōгӱōрчӓн» (Егорушки). Народ представляет «iнӓ-кы̄л», идущих с горы Чохчур и исчезающих там, в образе громадного рогатого зверя наподобие оленя-самца, с ветвистыми и широко развилистыми рогами. Настоящий вид их неизвестен нам, но глазам человеческим они представляются в этом виде. Шаманы отуманивают глаза человеку, чтобы не показать ему настоящий вид «iнӓ-кы̄л». Последняя может показаться в облике различных других зверей, может превратиться в лося, медведя и любого другого зверя —

---

[1] Дух — „хозяин зверей".

[2] Рассказы 26 — 30 записаны от Михаила Алексеевича Дьяконова, 80 лет, эвенка Хатылинского наслега, в сентябре 1943 г., местность «Баһа-Аппата».

это зависит от желания ее хозяина-шамана; какой хочет, такой и будет «інӓ-кыл».

Охотники ранее посещали то место, ибо оно изобилует различными охотничьими зверями. Но рассказывали, что ночью, в темноте, приходит к ним какой-то неведомый человек, очевидно, шаманский дух, «іччі», в образе человека. Будит, трогает, спать не дает. Мужчина приходит, будто охотник.[1]

Последний великий шаман Егор предупредил своих сородичей-охотников, чтобы они никогда не посещали этих мест, не спали, не ели, не оставались там. С тех пор это место считалось запретным.

Почти столетие прошло с тех пор, как умер знаменитый шаман. Торговые люди, тянувшие лодки вверх, когда пароходов еще на Лене не было, останавливались в пути у этого шамана. Он жил против р. «Мӓңкӓрӓ» в местности «Цолдоңо», где жило все наше племя вместе с этим шаманом. Они обычно всячески умоляли старика-шамана, чтобы подул попутный ветер. Шаман назначал им определенное время, обыкновенно трое суток. После этого дул попутный ветер, который помогал тянуть их большие лодки — «а̄л'ы» вверх на парусе. На следующий год они приезжали с благодарностью.

Как правило, якутские торговцы, плывшие из Якутска, всегда останавливались у этого почтенного старца. Но один раз шел снизу какой-то «а̄л». Тот «а̄л» почему-то проехал мимо стойбища шамана, не останавливаясь. Старик-шаман тогда очень нуждался в чае и табаке. Наши северные племена в то время очень нуждались в этом: только изредка привозили к ним чай и табак якутские купцы. Выше «Мӓңкӓрӓ» есть скалистая гора в ущелье. Вблизи ущелья старик поставил под водой рога своего «інӓ-кы̄л». На этот раз «інӓ-кы̄л» Егора-шамана оказался почему-то не в образе оленя-самца, а самца-быка, пороза. Превратившись в пороза-быка, он выставил свои рога навстречу «а̄л'у». «А̄л» задел за их острия своим днищем, распорол его и пошел ко дну, а люди кое-как спаслись. Хозяева «а̄л'а» по этой причине не доехали до Якутска и зимовали здесь. С тех пор люди стали еще больше уважать и бояться старика-шамана и ни один «ал» мимо него не проезжал.

Бывали также времена, когда наше племя голодало. Ни лес не давал зверей, ни вода — рыбы. Тогда люди всем племенем просили и умоляли старика-шамана Егора, чтобы лес дал зверя, а река рыбу. Старик им никогда не отказывал и шел навстречу. Шаманил три дня и три ночи. К закату солнца третьего летнего дня в его бубне появлялась слизь с рыбьей чешуей и водной речной тиной. Все это шаман показывал народу и говорил, что будет рыба. Тут же в реке появляется рыба. Полные рыбой сети и невода вытаскивают из воды. Точно так же удачно шаманил Егор, когда не бывало белок, диких оленей, песцов. До того был могуч шаман Егор!

---

[1] Здесь рассказчик отвечает на наш вопрос, в мужском или женском виде приходит этот дух.

Когда шаман Егор дожил до глубокой старости и был близок к смерти, он сказал своему племени: „Я умираю и иду за своим «інӑ-кы̄л», который покинул свою колыбель, священную местность Чохчур и сменил ее на другую — Болодой. Там есть скалистая гора. На той скале близ реки умер его «інӑ-кы̄л»; на этом же месте скончался наш последний знаменитый шаман — Егор.

Умирая, он завещал, чтобы его шаманский бубен и все остальные шаманские принадлежности повесили на тонкой нити из сухожилий самого лучшего самца — дикого оленя или лося. При этом старик, благодаря своему колдовскому шаманскому могуществу, вдунул в эту нитку такую особенную силу, чтобы она вечно держала все его шаманские принадлежности и шаманский костюм и бубен.

И сейчас рассказывают люди, что до сего времени на той скале, на том самом месте, на той же самой нитке висят все шаманские вещи знаменитого шамана Егора в том виде, как он их оставил. Нить не порвалась, не сгнила, и народ восхищается чудесной прочностью этой шаманской нитки.

Притом, однако, завещал шаман Егор, чтобы эту нитку и висящие на ней принадлежности не оставляли бы на открытом воздухе, а построили бы для них особое большое «холомо», обложенное дерном. Все вещи шамана и нитка чудесная находятся там. И место это, место его смерти, шаман сделал запретным. Уважая его волю, ни один охотник до сего времени не посещает того запретного места, где скончался шаман Егор.

В предсмертный же свой последний час, после которого он уже не произнес ни одного слова, шаман Егор предсказывал, что будут очень тяжелые, трудные, голодные годы, когда люди будут умирать с голода. В таких трудных случаях, сказал Егор-шаман, пусть люди приходят к нему на могилу, на р. Болодой, и просят его о помощи, чтобы послал зверя.

И вот, когда охотник не видит целыми неделями и даже месяцами ни одного крупного зверя — оленя или сохатого, когда вся семья его страдает от жестокого голода, приходит он, как завещал Егор-шаман, к его могиле. Разводит костер. Очень любил шаман Егор табак, и поэтому охотник сыплет в огонь немного табаку и поливает его жиром, умоляя дух шамана, чтобы тот пригнал зверей: „Наш всемогущий, покровительствующий нам дед, мы твои бедные потомки, не встретив ни одного зверя, умираем с голода и просим твоей помощи“. Сразу же после этой краткой молитвы мимо охотника пробегает олень или сохатый. Голодный охотник убивает его, спасая тем самого себя и свою семью. Бывают случаи, что несколько охотников в тяжелое время так делают.

Двое легкомысленных юношей из нашего рода, вопреки завещанию шамана Егора, однажды на оленях пересекли запретное место, где умер Егор-шаман и где стоит его шаманское «холомо». Немного погодя сами зашли внутрь «холомо», увидели висевшие на нитке костюм Егора-шамана и бубен с колотушкой. Начали бить по бубну, подражая шаману. В ту же ночь один из них умер от внезапной болезни — воспаления легких, не дожив до утра, тот самый, который шаманил. Было это не так давно,

когда я был еще молодым человеком, юношей. Оба они были почти моими сверстниками.

Самым большим шаманом был этот Егор-шаман, а мелких народ в расчет не принимает, настоящими же шаманами народ считает только таких знаменитых шаманов.

27

Хатыгин — род наш. Происходит он от Хатыгина. Хатыгин был знаменитым «хосӯн'ом» — воином-богатырем. Происходил он с р. Оленек («Ӧлӧн»). Больше о нем народ ничего не помнит.

Родословная моя: отец Алексей, дед Иосиф «Ц̡охсоҕон», отец его — «Кыркāн». Все оленекского происхождения, как и остальные здешние жители. По-якутски искони говорили; разница с якутами только в том, что занимались разведением оленей.

28

«Ӱӈкāбіl» наш герой был. Во времена «кäісї»[1] со стороны оз. Ессея приходили чужие «хосун'ы» со своими воинами и сражались с нашими предками. В большинстве случаев наши предки терпели поражения. Враги истребляли целые роды, угоняли их табуны оленей и все богатство увозили с собой. Бывали даже и такие случаи, что уводили с собой целые роды. Превращали пленников в рабов.

Время было опасное. «Хосун'ов» во время отдыха их стражники охраняли, бодрствовали. Только «Ӱӈкāбіl» не чувствовал нужды в охране. Ночью, когда спал «Ӱӈкāбіl», у него не было охраны. Враги-лазутчики сначала подкрались тайком. На улице у самой двери висел колчан, в котором хранились все его боевые стрелы. Враги кончиком «батыја» подрезали дно колчана и тайком же ушли. Отсутствие охраны, которая должна была следить за всем, погубило нашего знаменитого хосуна «Ӱӈкāбіl».

Проснувшись и увидев окруживших его врагов, он выскочил, схватился за колчан и побежал, имея обыкновение сражаться не дома, а за пределами его. Во время его богатырского бега все боевые стрелы высыпались. Не заметив этого, он занял боевое место, но ни одной стрелы в колчане не осталось. Это и послужило причиной его гибели.

29

Берут тальник, делают стружки, чтобы вытирать руки и пальцы. Главное значение имел большой палец — им тетиву натягивали. Был такой «хосӯн» неразумный, который ел, кушал жирное без стружек, не вытирая рук. Однажды внезапно напали на него враги. Он выскочил на улицу и начал отстреливаться. Но ни одна стрела его не долетела до цели.

---

[1] Время междоусобных войн.

Даже и в наше время мы в хозяйстве без этих стружек не обходимся.

30

„Хозяин леса“ появляется в виде мужчины. Называют его дедушкой «Асăкāн»; он дарит ценных пищевых и пушных зверей. Рыбу дает богиня воды «ӯiччiтă». Она имеет образ человека. Шаманы их только видят, простой смертный не видит.

Кости лося или дикого оленя на «араӈас» кладут.

Натягивают веревку и привязывают кости. В древности охотник в целях заманивания и расположения духов зубы лосиные и оленьи привязывал связкой. Нынешнее поколение так уже не делает.[1]

31 [2]

От здешних людей слышал легенду, которая может быть Вам интересна.

Жил старик с парнем. В один жаркий день уплыли олени от «тордох'а» старика к острову, находящемуся на озере. Парень сел на берестяную лодочку-ветку и погнался за оленями, чтобы не ушли далеко. Старик в это время сидит дома. Вдруг взволновалась вода без ветра. Показался большой хвост, и огромная рыба-щука проглотила парня, опрокинув его лодку большой волной. Оленя эта щука тоже пастью своей захлопнула. Старик горько зарыдал, оплакивая гибель сына. На следующее утро старик все озеро на олене объехал, пытаясь отыскать хотя бы кости погибшего парня.

В руках старика был топор. И вдруг, когда он ехал у самого берега, снова вода, как бугор, взволновалась. Из озера к нему огромная щука ринулась. Берег был низкий и пологий. Щука кинулась с такой громадной силой, что осталась на сухом берегу, не достав старика.

Старик же подскочил к ней и топором убил ее. Разрезал ей брюхо и нашел кости — от парня остались; от лодки же одни щепки остались. Старик челюсть той рыбы взял и поставил вроде ворот на дороге, которая ведет с этого горного озера к оз. «Сылāх». Через ворота эти все тунгусы, ехавшие с гор, не слезая с оленя, проезжали, столь высока и широка была челюсть. Рассказывают также старики, прадеды нынешних кобяйцев, что на озере такую огромную щуку видали: глаза ее по обе стороны берестяной лодки видны были.

32

Племя «Ц̣ōку» происходит из Саккырыра. Разделилось на две ветви; одно ушло на «Ц̣ōку», часть — к Вилюю. Обе ветви имеют одно и то же общее

---

[1] Такие связки зубов и челюстей собраны были нами в низовьях Лены, в заброшенных жилищах.

[2] Рассказы 31—32 записаны от Н. П. Борисова, якута — инструктора Жиганского РК ВКП(б), в июле 1943 г., Жиганск.

родовое наименование «Цо̄ку». На оз. «Сыала̄х» остались их древние «этёхи»,[1] «араӈас» их предка-шамана и даже его горшок. Шамана имя было «Тӑбін-оју̇н». По нему и озеро ранее на эвенкийском языке именовалось озером «Тӑбін». Позднее стали его называть «Сыала̄х».

33[2]

Наших предков некрещеных называли «ытыаласар» — 'стреляющие друг в друга'. Таковы они были: сидит спиной, а сзади враг подкрадывается, стреляет; тот же, слыша звук спущенной тетивы, отскакивает в сторону.

34

Иголки из костей лося делали прочные. Жалели их больше, чем своего родного ребенка. Иголку сломав — плачут. Бывает, ребенок умрет, приходят соседи и видят, что о младенце плачут. „Почему плачете?“ — спрашивают. „Разве не видишь?“ — отвечают: „Дитя наше погибло, ребенок наш помер“. — „Вот удивительно, — говорят, — о чем плачут! А мы думали иголку сломали и о ней плачете...“

Предки наши железные ножи имели, а наконечники стрел все-таки делали из оленьей кости и ремнем их, на древке, обматывали. Услышав о богатом охотнике, идут туда грабить и убивать. В таких делах предпочитали костяные наконечники стрел железным.

35

В Конорском наслеге рассказывают, что очень давно один «хосӯн» перед смертью стрелял через озеро; стрела сейчас цела и лук стоит. Тот человек сказал: „Три века будут стоять“. Этот человек в старину славился непобедимостью, всех побеждал, и никто победить его не мог. Некрещеный был, имени его не знают. Называли таких людей и эвенки «хосӯн'ами». Просто, сильных, храбрых людей называли: „молодой «А̄̆рӑн бојо, Кормујо бојо»“ (перевод Кириллина, Михаила Семеновича).

36[3]

Убив лося, снимают с него шкуру, отделяют мясо. Череп с рогами и кости голеней с копытами кладут на «арӈас». Голову обращают туда, куда должен итти охотник.

---

[1] Пепелища, остатки жилищ.

[2] Рассказы 33—35 записаны от Федора Григорьевича Иванова, 52 лет, эвенка Хатылинского наслега.

[3] Рассказы 36—38 записаны от Николая Спиридонова, 60 лет, эвенка Сыллахского наслега.

37

Глиняный котел шамана на оз. «Сыала̄х», говорят, при обилии рыбы в озере поворачивается к нему горлом. Когда же рыбы мало, то поворачивается в обратную сторону, к лесу.

38

Слышал, что древний жиганский шаман спорил с вилюйским шаманом о том, кто сильнее и может больше повредить другому. Вилюйский оказался сильнее и заставил своего противника ослепнуть. Когда слепой жиганский шаман умирал, то велел увезти себя как можно дальше от вилюйского. Поэтому он похоронен в 300—400 км от о. Конор по направлению к р. Оленек. Похоронен он на горе. Бывают там только охотники. Своей невидимой силой дух этого шамана сбрасывает с нарты путешественников, проезжающих мимо могилы.

39 [1]

О Суртуктах-хайа на Чубукулахе говорят, что по горе той шли охотники на лыжах. Ночью, услышав внизу пение и звуки пляски «нӑсіръӑ», кинулись вперед, упали в пропасть и погибли.

40 [2]

Здешние люди рассказывают о гибели шамана из-за плохих трех жен, устроивших стойбище под отвесной скалой, откуда и свалился шаман с нартами. Это было на р. Огоннер-Юрях вблизи р. Алтан в Хараулахском наслеге.

41 [3]

На счет юкагиров передают одно предание, что будто по направлению к западу от Сиктяхской деревни у р. Оленек имеется протока, впадающая в Оленек.

Говорят также, что в глубокую старину здесь жили тунгусы из рода Чэмкэрэ и вождь их тоже назывался Чэмкэрэ.

Один охотник, увидев следы Чэмкэрэ, прибыл к нему и назвал себя «Ӱӈка̄бil».

Спустя некоторое время, когда познакомились и побеседовали, согласились стрелять вдаль с тем, что у кого стрела полетит дальше, тот и должен быть лучшим из них. Стрела «Ӱӈка̄бil» обогнала стрелу Чэмкэрэ, и тем самым установили, что он является лучшим человеком.

Тогда Чэмкэрэ предложил «Ӱӈка̄бil» остаться ночевать в его стойбище, поиграть, повеселиться с его родичами. А сам сказал про себя, что идет на охоту. На этом согласились. Чэмкэрэ вышел в тайгу и по следу

[1] Записан от Николая Павловича Кандинского, коренного жителя Булунского района, рода Кюп, в феврале 1942 г.

[2] Записано от Ефима Петровича Андросова, 23 лет, якута, в феврале 1942 г.

[3] Записано от Слепцова, якута, учителя Сиктяхской школы, в апреле 1942 г., Сиктях.

«Ӱӈкā̄біl» дошел до его рода и убил младшего брата. Затем вернулся домой и передал «Ӱӈкā̄біl», что он случайно нашел по пути его родичей и вблизи их убил одну оленью телку, мясо которой и передал его родичам. «Ӱӈкā̄біl» поблагодарил его и ушел к своим, где нашел младшего брата убитым стрелою Чэмкэрэ. Желая отомстить Чэмкэрэ, «Ӱӈкā̄біl» собрался в поход на него. По тогдашнему обычаю перед тем, как итти в поход, заставляли шаманов шаманить. Шаман предсказал ему, что по дороге, когда они будут итти к Чэмкэрэ, «Ӱӈкā̄біl» увидит сидящую на дереве птицу. Если они убьют эту птицу, то это станет знаком их победы.

С этим предсказанием они собрались в поход и, действительно, увидели по дороге птичку, и «Ӱӈкā̄біl» одним выстрелом срезал ее головку.

Приблизившись в одно ясное утро к становищу Чэмкэрэ, они издали увидели его сидящим на камне; вокруг Чэмкэрэ сидели его родичи в полном вооружении, так как ожидали мести со стороны «Ӱӈкā̄біl». Увидав всех их вооруженными, «Ӱӈкā̄біl» велел шаману камлать вторично. После камлания шаман сказал: „Надо итти походом утром, в то время я, — говорит, — пущу туман и буду следить за речкой. Если по речке будет плыть большая сучковатая лесина, то это будет хорошим предзнаменованием. Ты, «Ӱӈкā̄біl», подплывешь к этой лесине, взберешься на нее и подплывешь под самое стойбище Чэмкэрэ, доберешься до берега и убьешь его“.

Выслушав речь шамана, они стали ждать утра. Действительно, на утро выпал густой туман, а немного погодя на речке поплыло дерево, на которое и забрался «Ӱӈкā̄біl». Так подплыл он к самому стойбищу Чэмкэрэ, никем не замеченный.

Когда туман рассеялся, «Ӱӈкā̄біl» пустил стрелу в Чэмкэрэ, тот соскочил с «араӈас'а», взял колчан со стрелами, но с обратной стороны все стрелы вывалились. Первая стрела «Ӱӈкā̄біl» прошла мимо; оставшись без стрел, Чэмкэрэ не решился бежать, а вернулся и выхватил две стрелы и только тогда уже побежал. В это время «Ӱӈкā̄біl» снова пустил несколько стрел, но тоже не попал; тогда он погнался за врагом. Когда он достиг высокого берега, то Чэмкэрэ взобрался уже на хребет по ту сторону речки. Однако в этот момент стрела, пущенная «Ӱӈкā̄біl», попала в сухожилие колена Чэмкэрэ, и тогда уже «Ӱӈкā̄біl», догнав Чэмкэрэ, добил его. Затем он забрал его людей и богатство и сам остался жить на этом месте. Поэтому с тех пор эта речка называется речкой «Ӱӈкā̄біl». По ту сторону речки есть, говорят, камни, где в пещере тогда поселился «Ӱӈкā̄біl». Пещера, где он жил, как будто существует и сейчас.

42[1]

Рассказывают, что прежние люди воинственными были, называют их «Кäі-сіlā̄х» — 'бодающиеся'. Стрелы и ножи, вашей экспедицией собираемые, —

[1] Рассказы 42—43 записаны от Григория Ивановича Кандинского, эвенка, 56 лет, 28 марта 1943 г., на р. Кюремис.

это их оружие. Были они оленеводами; охотились. Мы — потомки тех воинственных людей. Мой дед луком только охотился, но при нем уже были крещеные. Род наш «Кӯп»; имели летние стойбища по Лене; если постоянно жили там летом — назывались они «Сараі», например, «Ццасараі» у них был, «кӯп сараі», танцы «нäсірьä» у кюпцев бывали.

По Индигирке жили кункугиры, танец олений тоже был и у них. Бывали и шитые рожи.[1]

Кюпцы обитали по обеим берегам Лены на восток до Омолоя и на запад к Оленеку. Юкагиры жили вместе с кюпцами до Омолоя, а далее жили одни юкагиры. На Оленеке жили кыргыс-омуки, воинственный народ. Это и были шитые рожи. В детстве им лица вышивали. Чукчей мы называем «хаӈајы», к востоку от Лены жили они, к Колымскому устью.

43

Между р. «Царцан» и р. «Бäсік» битва была, неподалеку от Сиктяха, против него, на перевале между двумя развилками речки, местность «Уӈуоктāкы». Разбитое племя ушло вниз к Козачьему. Воевали, говорят, юкагиры с тюгесирами. Тюгесир-омуки, родоначальники нынешних Хараулахских эвенов.

Два племени было также: на Натаре жили, а половина здесь — у нынешнего Кюсюра. Кюпцы жили здесь и по Гэлимеру — притоку Оленека. А вторая их половина — по р. Дагарьин, на Омолое. После крещения уже сомкнулись друг с другом. По всей вероятности, юкагиры действительно жили там, где сейчас стоит Сиктях, старики так говорили. А тюгесиры явились с Востока, с Верхоянских гор и напали на юкагиров.

44

Рассказывали, что ранее не было железа, костяные стрелы и копья, а также и каменные имели. Тогда, говорят, и горшки глиняные были. Слыхал, что эвенки, наши отцы, глиняную посуду делали.

В книжке (сычуге) оленя варили пищу, однако, подвешивали на тагане над огнем так, что огонь был снизу, и пили из нее же — из книжки.

45

Добывали оленей или лосей — «мас-кы̄ла». У хараулахских омуков-тюгесиров, дикого оленя убив, складывали кости его на «араӈас». Где нет дерева, клали кости в кучку, камнем огородив их, или из земли ограду сделав, а землей не засыпали. Как убьют «боюн'а» — старшего брата великого зверя, то хоть и маленький, обе стороны у двери обтесывают для его прохода. Лось — «улӯ-кыл». На юге водится этот зверь.

[1] Татуированные лица.

46

«Ін̄ақу» оленеводы были, только язык другой. Жили к востоку от Лены; из них самые близкие к нам — по Чубукулаху кочевали.

47

«Ӱӊкā̈бil», «Цаӱдāхтыр» жили по Оленеку. Враг их был «Чǟlмäрä». «Ӱӊкäбil» жил в пещере в 60 км от нынешнего центра Тюмятинского колхоза. Ниже Тюмяти по р. Оленеку много костей убитых воинов есть

Колыпчигонов Егор рассказывает, что когда бегали эти «хосун'ы» (Ӱнкäбil, Чä̆мтiрä, Цагдāхтыр), то казалось, что летят три белых птицы; белыми были их одежды.

48

В Кюсюре прежде никто не жил. В нем жили временно. Старый поселок — Кумахсурт заселен был из рода Ботулу. В Сиктяхе, на юге, жили якуты «Ныпчāлы» и «Хатыгын», издавна поселились. Хайргас заселен был приехавшим с р. Дагарьина родом из кюпцев. (Кюпцы жили прежде восточнее Лены). Эжанцы также жили на Хайргасе. Раньше в тайге жили, рыбу не ловили еще. Потом уже научились кюпцы ловить рыбу. Когда каторжник[1] напал на Жиганск, проплыл оттуда на Хайргас человек, звали помогать. Местные люди имели деревянные луки, костяные стрелы. Откочевали тогда с Хайргаса на устье Чубукулаха, чтобы там ожидать каторжника и воевать с ним. Он же не пошел туда, а высадился в Кюп-сарае.

Булун якуты заселили из Жиганска после этого события.

49.[2] «Чочунā»

«Чочунā»[3] имеют в горах избушки каменные — пещеры. Знал хорошо о них якут Макаров в Чокуровке. Он был хорошим охотником. Ночевал в «чочун'ских» избушках и истреблял тарбаганов. Такие «чочун'ские» избушки встречаются по правому берегу р. Лены ниже Чубукулаха и вплоть до о. Столб. Макаров находил в природных этих избушках, «хоспох'ах», рога и шкуры оленьи. Иногда эти избушки встречаются и на левой стороне Лены.

Рассказывал также охотник Стручков, по прозвищу «Тоӊска», из Тюмятинского наслега, в 1937—1938 гг., что зимой видел сам своими глазами «чочунā». Поднял песцовую пасть вечером, а рядом стоит высокий чело-

---

[1] Беглый каторжник, разгромивший в начале XIX в. вместе со своими товарищами Жиганск.

[2] Рассказы 49—52 записаны от Ильи Мордовского, якута, 35 лет, уроженца Орджоникидзевского края. Долго жил на Нижней Лене, где работал на рыболовных промыслах. Интересуется рассказами стариков и сам любит передавать их другим. Хорошо владеет русским языком. Записано 25 апреля 1943 г. в с. Кюсюр.

[3] То же, что и упоминавшееся ранее «чучона».

век. Так неожиданно! Испугался охотник, кинулся к своим оленям, забрал их и поехал домой. Человек — тот за ним... Догоняет! Ехал охотник 60 км без остановки. Тот отстал, стало его не видно. Стручков тогда остановился. Оленей устроил. Взял топор в руки и спрятался в снегу, заснул. Сколько часов спал — неизвестно. Долго спал. Проснулся вечером. Смотрит, у одного оленя обоих рогов нет. Срубил их «чочунā», а самого оленя оставил. Лично я с этим парнем беседовал. Наверно он этого «чочунā» убил, только не сознается, отпирается от этого.

По рассказам местных жителей, когда «чочунā» бывает где-либо, дичи, дикого оленя и песцов там тогда не бывает. Ведь он, «чочунā», охотник. Местные охотники поэтому с ним встречаются боем, обязательно его стреляют. Вот и Стручков, наверно, его убил, хотя и не признается. Встречается «чочунā» всегда через несколько лет на одной и той же местности.

50

В Туматском наслеге охотник знаменитый есть, Еремеев Федот. Охотился он на о. Дунай. Острову тому он хозяин — один он этот остров знает. Рассказывал, что через несколько лет, примерно в пять лет раза два, бывает такое замечание: там, где стоит его охотничья избушка, не оставил он ни мяса, ни шкур. Вдруг появляется там мясо, появляются и шкуры. Все это чукча таскает, ни один человек, ведь, туда не носит.

Местные рассказывали тоже: лет восемьдесят тому назад морское судно появилось. Американцы, может быть? Видят эти люди остров. На берегу оказался один человек. Капитан стоит на палубе и смотрит в бинокль на того человека. Тот человек взял лук и так нацелился, что прямо в лоб ему попал, капитану. Пришло то судно к Тумату. Люди с него и говорят: „Вот, значит, там на острове были дикие люди со стрелами. Убит наш капитан!“

После того русские построили здания[1] и пост поставили, охрану. Хорошие отношения у поста были с населением, не обижали. Для охраны, значит, пост был поставлен.

51

Слышал в 1937 г., что в Аринском наслеге был «хосӯн». Другой «хосӯн» был в Тумате. Враждовали друг с другом. Потом помирились. У туматского «хосӯн'а» была девочка, у аринского — сын. Расстояние между Аринским наслегом и Туматом 200—250 км. Аринский «хосун» женил своего сына на дочери туматского «хосун'а». Жених к невесте приехал. День живет здесь, другой, третий. Невесты все не видит. Держат ее в особой комнате не выпуская. Когда стал уезжать домой и в 200—300 саженях был от берега, появилась она на берегу, лицо закрыто завесой — слегка одну сторону открыла. Сбоку смотрит. Увидела тогда его. Второй раз прибыл. Женился. Охотник он был знаменитый.

[1] Речь идет о русской полярной станции Географического общества.

Когда среди диких оленей плывет — всех уничтожит.[1] Старик-отец сыну своему говорил: „Кто в Тумат от нас три дня плывет — средний человек, кто два — самый лучший!" Старик два дня плавал, сын плавал день (около 200 км расстояние). И сына и отца «араҥас'ы» сейчас еще в Аринском наслеге целые стоят.

Старик этот жил много лет. Однажды с Индигирки боем пришли «хосӯн'ы» юкагиров. Три юкагирских «хосӯн'а» сразу появились. Старик сына спрятал в амбар под замок и пошел смотреть сети на озерах. Имел он три — четыре собаки ездовых. Поймал несколько нельм в сети. В тот момент три юкагирских «хосӯн'а» самые крепкие, молодые, луком и стрелами вооруженные, пришли.

Старику говорят: „У тебя сын есть хороший. Желаем играть с ним". Старик отвечает им: „Нет, я бездетен". Те отвечают: „Мы знаем, что у тебя есть сын — знаменитый «хосӯн»". Старик снова сказал, что нет у него детей, нет сына-«хосӯн'а». Он взял нельму и бросил на 50—60 сажен своим собакам; собаки бросились за рыбами. Старик выстрелил и убил двух собак одним выстрелом. Так показал старик свое уменье владеть оружием, — на что-де старик способен.

Но юкагиры все-таки не убедились, постарались все же узнать сына его. И, вот, старик с рыбой, с собаками своими и с гостями-юкагирами явился домой. Пришли, а те говорят только о сыне: „Где он?" Старик твердит: „Я бездетный". Тогда сын возмутился. Хотя под замком сидел — не вытерпел. Выломал дверь амбарчика и вышел. Познакомился с юкагирами. Начали играть, вражды не было! Медный котел стоял. Его поставили на соответствующее расстояние и стреляли стрелами из луков. Юкагирские стрелы одну стенку котла пробивают, а сын старика стреляет — обе насквозь пробивает. Значит он и оказался сильнее юкагирских «хосӯн'ов». Должно быть, хотели три юкагирских «хосӯн'а» его убить, но, узнав силу, тихо ушли обратно в свою юкагирскую землю.

52

Война была, говорят, на р. Оленек, в 50 км выше центра Тюмятинского наслега, там, где гора Тыймылыр имеется. На левой стороне реки (вниз по течению) воевали там вилюйские якуты с эвенкийским «хосӯн'ом». Избушка там есть каменная (пещера) и ограждение, а в избушке той лук и всякое оружие лежит. Знает все это в Тюмятинском наслеге «Хāјыр-оҕонјор».

53[2]

Из старых историй слышал, что во время Дыгына, когда пришли русские, из наслега Хоро (около батыгайцев?), что вблизи Якутска,

[1] Речь идет об охоте на диких оленей во время их переправы через реки.

[2] Рассказы 53—54 записаны от Ивана Михайловича Тарабукина, якута, 68 лет, чурапчинца Телейского наслега, 10 лет проживал в Кюсере и еще 30 лет до этого — в Усть-Янском районе. Член колхоза имени Молотова Булунского района. Предания записаны на р. Тыкый, у озера в апреле 1942 г.

бежали люди целыми селениями на Яну. Там селились. На Яне встретили они «Сāпкы-хосӯн'а». Хоро-«хосӯн» вступил в бой с ним, но был разбит. Хоро бежал после поражения вверх по р. Яне. Затем случилась оспа, и все люди Хоро вымерли. Осталась от них в живых только одна девочка трех лет. Девочку эту приютила и воспитала старуха.

54. О «Сāпкы-хосӯн'е»

«Сāпкы-хосӯн'а» мать была «Лăбăгăі ăмāхсін». По происхождению он родом из местности вверх по Индигирке, юкагир. Услышав, что явились на Яну и Лену новые люди, имеющие сильного «хосӯн'а», поехал туда, чтобы узнать его силу и доказать свою. Так он встретился с людьми Хоро и воевал с ними до тех пор, пока не победил их.

Железа у них не было.[1] «Сāпкы-хосӯн» мастер был и делал своим топором из камня стрелы и копья с наконечниками из камня. Делали они также «ох-чачыр» — 'лук'. Березу каменным ножом строгали тонкими-тонкими пластинками, как стружки, затем приклеивали их на сухожилия и так слоеное древко лука делали. Когда стреляли на полную руку, тетиву тянули до ушей, тогда отпускали. Стреляли метко: на самой высокой лесине сидит пташка — стрела насквозь ее пробивала, навылет. Во время битв носили на руке пластину из кости «цалыс», предохранявшую от удара тетивой. Тело защищали латами в виде пластин. Такие пластины были рядами расположены спереди и с боков. Пластины эти были каменные, с дырами для прикрепления к кожаной одежде воина. На шее была особенно толстая пластина из крепчайшей мамонтовой кости, так как когда стрелы кончались, брались за «баты'и» и рубили друг друга, стремились голову срубить. Лицо также защищали, так что для глаз только узкие прорези были. Бега были у них. «Йндӥ» — 'состязание' было: во время праздников копья ставили, когда хотят доказать свою ловкость. Расставив, прыгают на одной ноге через копья. Потом смотрят, у кого подошва порезана; а у кого цела — тот молодец, победитель! Слышал все это от лучших устьянских рассказчиков — «Ефрема-огонёра и Келле-Миши».

55. «Цāндал-уола»[2]

Сын у «Цāндала»-старика был, имел лодку. Обыкновенная «тыа» — 'лодочка' имеет три размаха в длину, а у него пяти размахов была. Весло обыкновенное наше — маленькое, а его — поднимали два человека!

Сын сказал отцу: „Я жениться хочу". Отец отвечал: „Здесь подходящей жены тебе не найду". В старину был обычай отдавать дочку в другой род, а сын на девушке из того же рода должен был впоследствии жениться, века через два (поколения), на их девушке.

---

[1] Здесь рассказчик отвечает на мой вопрос: был ли «Сāпкы-хосун» кузнецом?

[2] Рассказы 55—59 записаны от Ивана Гавриловича Винокурова, 45 лет, якута, коренного жителя Аринского наслега. Переводил Х. П. Сивцев, 19 мая 1943 г., Кюсюр.

В это время старик «Хоiгуолāх» жил в Тумате. Старик «Џāндал» подумал (когда сказал парню, что не найти ему жену), что он все равно от него уйдет, убежит, и говорит сыну: „Раньше взяли от нас девушку в род «Хойгуолāх'а», от нее дочь должна быть теперь уже, ты на ней и женись. Ты современный человек, поэтому итти пешком долго тебе придется, возьми лучше лодочку. Если ты средний человек — в середине пути ночевать должен. Если плохой человек, то два раза ночуешь, тогда лишь только доедешь“.

Вечером сын собрался; в лодочку снаряжение свое собрал; все, что нужно, туда положил. Старик подумал: „Собираетвся уезжать“. Утром встал сын, отец ему путь указал — ехать как. Сказал, — как будет он близко от «Хойгуолāх'а», там есть песчаный бугор, «кумах-тӯбӓ»; от него будет уже видно жителей.

Собрался сын и уехал. Едет, едет, прошло уже полдня, вечереет. Видит: впереди стоит холм, похожий на тот бугор. Сын не поверил: „Неужели, — говорит, — мой отец мог так ошибиться, разве в таком близком расстоянии должен я ночевать? Оказывается, «Хойгуолāх'а» родичи тамошние жители тут живут. Если бы сказал, что близко это место, я бы раньше к ним приехал, а то спать уже пора — ко сну время“. Сказав это, парень обратно бегом спускается с «булгунјах'а», садится в лодочку и едет к жителям.

Оказывается, что дым выходит только из одного маленького дома, больше нигде уже нет дыма. Парень застеснялся, что поздно приехал. „Ну, должно быть, тех, кто спит, нельзя будить. Надо итти в маленький дом, откуда дым идет“. Взял постель и пошел туда. Когда пришел в избушку — увидел, что одна старуха живет там, детей у нее нет.

Старуха говорит: „Откуда ты, парень? Издалека, наверно? Поздно так приехал!“

„Да, — говорит парень, — я издалека приехал. Я сын «Џандала-оӡонјора»“.

Старуха сказала: „А!“ и устроила ему угощение и хороший ночлег.

Как уставший с дороги человек, он крепко спал.

Старик «Хойгуолāх», привычка у него была вставать рано, проснулся утром рано; у него было три сына и «хамначыт'ы» — 'работники'. Сыновья пришли к берегу посмотреть свои лодочки и увидали там чью-то большую лодку и весло необыкновенно большого размера: „Откуда, — говорят, — это? Надо узнать“.

Пришли домой, сказали отцу: „Стоит на берегу необыкновенная лодка, откуда человек этот приехал и где он?“

Старик сразу себя по колену ударил: „Надо такого человека найти. Близко такого выдающегося человека не должно быть. Только у «Џāндал-оӡонјора» должно быть, в Аринцах сын такой есть. Только этот его сын должен здесь быть!“

Старик велел найти и привести к себе парня. Пригласили парня. Он ночевал там две ночи и за это время не увидел ни одной девушки.

Сыновья старика «Хойгуолāх'а» увидели диких оленей, собравшихся перейти реку. Сказали отцу: „Олени хотят перейти реку, мы пойдем туда“. Взяли лодку и стали гонять оленей.

А в это время наш парень отсутствовал. Он спросил старика: „Где твои сыновья?“. — „За оленями ушли“. Он увидел и сразу там оказался: бегом к своей лодочке побежал и к сыновьям старика поплыл. Скоро догнал их и обогнал, хотя до средины реки еще не доехал, а когда стал подходить к оленям, то олени начали уже узнавать землю ногами и стали прыгать. В тот момент к ним подплыл парень старика «Цāндала» и во время прыжков всех оленей (их было семь) переколол.

Из домов это видели и говорят: „Наши опоздали! Олени уже начинают прыгать, не догнать их теперь“.

А «Цāндала» сын как раз подошел и всех переколол, так что олени, выйдя на берег, сразу же все свалились. Сыновья же старика возвратились обратно, и «хамначыт» сказал, что олени ушли. Старик ругал их: „Зря!“ — им сказал. — „Слишком далеко это было. Стыд для нас, о дальних таких оленях не надо было и говорить“.

А они все не видели, что парень оленей тех приколол. И сам он им, обратно придя, не сказал об этом.

И уже поздно вечером, в тот же день, вывели девушку из чулана с лицом, закрытым дорогой пушниной — «халгамчы». Девушка вышла наверное по естественной надобности; ее вывели и сразу же обратно завели, лица ее он так и не видел, но вообще стан ее и фигура ему понравились, а одета она была очень красиво и роскошно. Когда вечером сидели перед чаем, парень сказал старику «Хойгуолах'у»: „Ты утром пошли своих сыновей, кажется, что мое копье достало диких оленей и может быть они убитые лежат“. Старик одобрил эти слова.

А парень должен был уже ехать обратно, только три ночи, ведь, ночевать ему было здесь. Утром, по привычке, встали рано. Ему помогли, как едущему в далекий путь, всякой дорожной едой. Его вещи потом взяли домашние, «хамначыт'ы» старика «Хойгуолāх'а» и положили в лодку.

Ведь у нас был обычай — постель приехавшего самому ему не позволяли таскать. В дом и обратно ее носить и на нарту привязать — все это дело домашних; так они и на этот раз сделали. Положили все, и он с ними простился. Снял свои «сāры-äтäрбäс» — 'дымленая черная обувь' — и босиком оттолкнул лодку, а потом опять одел «сāры-äтäрбäс» (одна пара только бывала их тогда, потому и берегли их). Начал грести и оглянулся назад, к жителям, оказалось, что девушку снова вывели. Она стояла на берегу без покрывала. Уже почти посредине реки был парень и греб, а волна от него была как морская и еще больше — как от большого шторма! Он так и уехал.

Старик сказал своим домочадцам: „Гость наш сказал, что его копье достало оленей. Идите, посмотрите“. Пошли, видят: на берегу лежат эти олени. Шкуры с них сняли, принесли. Тогда старик сказал: „Дети! Это человек особый! Обыкновенный человек не мог бы убить оленей в то

время, когда поехал он. Выдающийся человек!" Так определил этого парня старик «Хойгуола̄х».

Что дальше случилось — мне неизвестно. Жил этот парень ближе к Крестяху от нас. Теперь это место «Ца̄ндал», по имени его называется. В те времена охотились с луком и стрелами.

56

Еще до поездки к «Хойгуола̄х'у» приезжал к сыну старика «Ца̄ндала» чукча-«хорсӯн»,[1] чтобы соревноваться с ним: если поборет его — убьет, если же побежден будет — убежит обратно. Старик знал о цели приезда чукчи и запер сына на три дня в амбаре. «Хорсӯн» чукотский спрашивает: какие новости и какой у него сын, где он находится. Старик отвечает: „У меня нет сына, я живу только со своей старухой". Зашли в дом, видит чукча — на стене висит лук с тетивой, на два гвоздя повешен, как ружье вешают.

Чукча-«хорсӯн» затылком тетиву давит: „Как сильно натянуто!" Не верит старику, что сына нет у него. Спрашивает: „Чей лук?" Старик говорит: „В молодости, в расцвете сил охотился я с этим луком".

Старик пошел на берег рыбачить сетями, — это было весною. Чукче-«хорсӯн'у» не сиделось на месте. Пошли они вдвоем смотреть стариковы сети (хочет чукча-«хорсӯн» посмотреть: не спрятан ли где сын старика).

Была у старика быстроногая собака, к ней бросил рыбу, а другие стали ее догонять. Старик и говорит «чукче-хорсӯн'у»: „Я раньше стрелял не так хорошо и не так плохо". А рядом стояла нарта, на нее постоянно клал он лук свой. Когда же собаки стали гоняться, а быстроногая рыбу другим не дает, то старик выстрелил, попал ей в одно ухо — стрела вышла в другое. Так убил собаку!

Вечером чукча-«хорсӯн» снова настаивает, думает, что он обманывает, говоря будто нет сына! Пусть, де, покажет... В это время сын узнал, кто к ним приехал, и хотел, неистовствуя, сломать амбар. Старик вынужден был выпустить его, все равно выйдет, сломает амбар! Парень зашел в жилище, поздоровался с чукотским «хорсӯн'ом».

Когда тот его увидел, между собою со своими товарищами по-чукотски стал разговаривать, смеяться: „Мы приехали играть, веселиться; скажите — в какую игру играть будем, скажите это сыну".

Парень сказал: „Начнем прыгать на одной ноге («кы̄лы̄») и станем в длину прыгать". В обоих случаях он победил, и не могли те с ним устоять в состязании. Сказали — давайте другую игру начнем, станем в цель стрелять. Будем сравнивать — у кого стрела глубже воткнется в цель. Взяли пешню якутскую с черешком, чтобы в отверстие стрелять. Парень предложил чукотскому «хорсӯн'у»: „Первые стреляйте". Два младших чукотских «хорсӯн'а» выстрелили, и стрелы на полуказательных пальца вышли. Когда большой чукча-«хорсӯн» выстрелил, стрела у него задела за

---

[1] То же, что «хосӯн».

деревянный черешок, остальную часть прошла насквозь. Потом парень стрелял, каждый раз стрела насквозь выходила, словно через бумагу! Побеждены были совсем чукотские «хорсӯн'ы» и их самый большой «хорсӯн». Бежали.

57

Сами мы, второго Хатыгынского «аҕа-ӯса» — 'рода'. Со временем назвали нас эвенками. Сами звались тунгусами. Языка другого, кроме якутского, не знали. С древности на собаках ездили. Зимуем в Тюмяти.

58

«Käjcilăx» люди были — воевали. Кто из них местный был, кто пришлый, неизвестно; предполагаю, однако, сам, что наши местные имели тополевые лодочки, «тiрăх-тӯ»», носили знак ⅄; а те, другие, имели лодки берестяные, которых у нас не было, носили они другой знак. Они, должно быть, и были пришельцами.[1]

59

«Імпӓрӓ-хосӯн» убил брата оленекского «хосӯн'а Ӯҥкӓбil», третьего его брата, самого младшего. В то время оба брата, «Ӯҥкӓбil и Џантыр», отсутствовали, и дома оставались только младший брат с матерью. «Імпӓрӓ-хосӯн» спрашивает, где братья. Старуха отвечает: „Ушли охотиться, не так скоро придут". Волосы были длинные и рыжие у мальчика. «Імпӓрӓ» сказал ему: „Иди и принеси мне огонька". Мальчик хотел достать лучиной огня, но «Імпӓрӓ» закричал и ударил его копьем в спину; мальчик отстранился, и он ударил мимо. Но «Імпӓрӓ» не остановился и на том, стал преследовать мальчика; а мальчик стал бегать вокруг камелька, а он за ним. Наконец, догнал и заколол копьем в спину. Мальчик тогда сразу присел и сказал матери: „Я вчера вечером сказал тебе, зачем ты остригла мои волосы! А вот теперь волосы мне спустились на глаза и я не видел копья, как он меня ударил".[2]

Когда он убил мальчика, то вынес его наружу, посадил его и сделал опору, чтобы он не свалился, и обратил лицом в том направлении, откуда должны были явиться братья. Когда братья вернулись, смотрят — почему мать их младшего брата из дому выпустила? Подошли поближе, видят — он мертвый. Зашли в дом, спрашивают: „Кто был?" Мать отвечает: „«Хосӯн» был и убил мальчика".

Три года сражались после того с «Імпӓрӓ» те два брата и не могли его убить. Один из них был очень хорошим бегуном, когда бегал он,

---

[1] Знак в виде трезубца до сих пор встречается на шапках типа капора, изготовляемых в районе Быкова Мыса и «Кюсюра» и орнаментируемых аппликацией из кусочков оленьего меха.

[2] Здесь явное недоразумение, объясняемое тем, что рассказчик не понял и по-своему объяснил непонятое место. Речь шла о волосах, имеющих якобы „магическую силу", подобно волосам библейского героя Самсона. Утрата их означала гибель мальчика-богатыря.

сравнивали его с летящей белой куропаткой! После того задумали братья вызвать шамана. Шаман был знаменитый. Предложили ему искусством своим привлечь «сӯр-кут» — 'души' «Імпäрä-хосӯн'а» и представить ее в виде птички и посадить на главную коновязь («сäргä»): чтобы птица та прилетела и села.

Шаман трое суток шаманил, а на третьи сутки утром сказал им: „Ну, идите, посмотрите, кто сидит на «сäргä»". Старший брат, «Ӱӊкäбіl», вышел и увидел, что там сидит черная ворона, и сказал снова, зайдя в дом, что «сӯр-кут Імпäрä» действительно сидит на «сäргä». Немного дверь приоткрыли и убили эту птицу. Шаман шаманил, угостили, как полагается, и он ушел. «Уӊкäбіl и Цантыр», уверенные, что теперь-то уж убьют «Імпäрä», пошли к нему.

Убив мальчика, «Імпäрä» жил со своей матерью между Тюмяти и Суханом. Опасаясь, что братья «хосӯн'ы» могут найти его и тайно убить, он сидел на «араӊас'е» и там ел, принимая пищу от матери на тыльную сторону ладони. Когда пришли близко к месту, где он живет, пробрались к «араӊас'у»; видят — сидит он на нем. Выстрелили из лука, а «Імпäрä», услышав свист стрелы, подпрыгнул, и стрела пролетела под ним. «Імпäрä» схватил свои два колчана со стрелами и пустился бежать. Братья кинулись за ним и стали в него стрелять. Второпях «Імпäрä» не смог взять больше стрел, и у него вышел первый запас их. Но и у преследовавших его братьев стрел тоже нет. Тогда «Цантыр» предложил быстроногому «Ӱӊкäбіl» вернуться домой и принести колчан со стрелами, а сам продолжал преследовать «Імпäрä». «Ӱӊкäбіl» принес, сколько мог, стрел и с этими стрелами, наконец, убили «Імпäрä». Убив, пришли к его матери и сказали ей: „Убили мы одного «нäкчāн», но у него в голенной кости мозг совсем тощий, водянистый стал". Мать говорит: „Да уж девять лет, как он опасался, что его убьют. Не ел хорошо". Так мать узнала, что его убили.

Местные жители рассказывают, что племя Тюгесир встарину ушло к Омолою и по р. Хараулах, а юкагиры ушли по ту сторону Омолоя и с тех пор живут на территории Устьянского района. Одна часть тюгесиров, самая ранняя по времени поселения в наших местах, вышла с Сиктяха, а другая, более поздняя, как осколок, была в Саккырыре и пришла потом. И до сих пор еще есть связь саккырырских эвенков с хараулахскими, язык у них общий, ездят друг к другу.[1]

60[2]

Тюгесиры шли с Бодайбо или даже с самого Амура. Пришли в нынешний Саккырырский район, оттуда уже добрались до Хараулаха. Герой-богатырь был у них тогда по имени Метле. Он воевал около Хараулаха с юкагирами. Жил очень давно. Юкагиры у Хараулаха бывали только

[1] Записано от Георгия Дмитриевича Степанова, якута, секретаря Булунского РК ВКП(б). Зима 1942/43 г.

[2] Записано от Алексея Алексеевича Болтунова, 40 лет, эвенка, бывшего председателем Булунского райсовета. Грамотен, говорит по-русски, славится как хороший охотник. Кюсюр, весна 1942 г.

в небольшом числе, а более к устью Омолоя и к Яне жили. Слышал это от старика Шадрина Василия Егоровича, ста лет, жителя Хараулаха.

Другой народ, Са̄май, жил западнее Оленека, вплоть до той реки доходя, бродил по тундре. Там жили «корсун'ы».[1] Жили также чукчи, небольшая семья, остальные восточнее находились. С Бӧсӳк вытеснило их другое племя, а какое, неизвестно. По Хараулаху много мест, где воевали в заранее сооруженных укреплениях; тяжелые камни там, как копны собраны, кругом стоят. Один человек, там стоя, мог со многими воевать.

61[2]

В Тумате рассказывают, что прародитель туматцев Киты приплыл из Якутска. Ленским туматцам родственны устьянские туматцы. Остатки «араңас'а Кытыјын'а» лежат и по сей день в местности Буорхая. Со времени «Кытыјын'а» сменились следующие поколения:

1) Кытыјын,
2) Афанасий,
3) Тӓкӓс,
4) Ефим,
5) Гавриил,
6) Семен,
7) Ачикасов Гавриил Семенович.

Есть на Тумате следы проживания каких-то вилюйчан, а также и чукчей.

Вилюйчан «ӧтӧх'и»[3] и чукчей «ӧтӧх'и» имеют вид следов земляных «холомо». От какой-то повальной болезни многие вилюйчане вымерли, а уцелевшие ушли в неизвестном направлении. Аринских якутов предок — «Џандал», Быковских якутов предок — «Модојо». Был там также народ «Тїгӣлӓх сырајда̄х».

Тамг'у «хабџы атаҕа» — 'лапка куропатки' — имело одно племя такую: Ψ. Вторая тамг'а «таба-муоса» — 'оленьи рога' — принадлежала другому племени. Она была такой: F. Носили ее на лбу (на шапке). Племена эти враждовали друг с другом. Танец дикого оленя «нӓкӓрінӓ» был у местных жителей в прежние времена.[4]

62[5]

У оз. Тыкый шаманка была похоронена, — когда, неизвестно. Старик Тарабукин рассказывает легенду, что один человек срубил весной ее

---

[1] Подразумеваются воины-хранители, жившие на границе с враждебными племенами.

[2] Записано от Ивана Ивановича Барашкова, 40 лет, якута, научного сотрудника Ленской историко-археологической экспедиции.

[3] «Этёх» — остатки поселения.

[4] По другим рассказам, танец этот изображал дикого оленя и охоту на него.

[5] Записано от Петра Алексеевича Гаврильева, якута, преподавателя Булунской средней школы, в октябре 1943 г., Кюсюр.

«араҥас» на дрова; сразу сажень дров поставил из него. Потом вечером вышел из дому (там же жил за озером). Видит, как будто стоит человек, очень высокого роста: заинтересовался: какой это там большой русский человек стоит и зачем, что ему там делать? Пошел к нему посмотреть, что этот большой человек делает, но человек тот сразу исчез. Он удивился еще больше тому, что видел, и пошел обратно, но пришел не домой, а на р. Эбитем и затем совсем заблудился. Вверх по Эбитему восемь суток бродил. Ничего с собой не было из пищи — терпел голод.

Охотничьи легенды кумандинцев[1]

Н. П. Дыренкова

Охотничий промысел в прошлом играл весьма значительную роль в хозяйственной деятельности кумандинцев. Еще в конце прошлого века (90-е годы) 60.8% кумандинцев занимались охотничьим промыслом.[2] Совершенно естественно поэтому, что в кумандинском фольклоре сохранился ряд легенд, отражающих, с одной стороны, существовавшие в охотничьем хозяйстве отношения (экономические и социальные), а с другой — сложившиеся в связи с охотничьим промыслом религиозные представления, в первую очередь представления о „хозяевах" горы и тайги, воле которых приписывали удачу и неудачу на промысле.

Ушедший за много километров от дома, затерявшийся в тайге, технически слабо вооруженный, подвергавшийся все время случайностям тайги, измученный и часто голодный кумандинец-охотник попадал во власть созданных его воображением сверхъестественных существ. Он заселял тайгу духами и распределял между ними тайгу так, как некогда у самих кумандинцев распределялись охотничьи угодья между родами. Со „своей" горой-тайгой, с «хозяином» ее кумандинец всегда ощущал тесную связь, осознавал свою зависимость от нее, от нее он испрашивал и ждал для себя различных благ и помощи. К своей горе-тайге, к ее „духу-хозяину" он обращался во всех случаях жизни — при рождении ребенка, при женитьбе, в радости и горе. Им — этим „духам-хозяевам" — он устраивал специальные моления — для испрашивания зверя на промысле и благополучия в хозяйстве, обилия скота и детей. Перед отправкой на промысел, перед моментом вступления во владения „духа-хозяина" территории, охотничья артель устраивала ему особое моление, испрашивая себе удачи, а по возвращении с промысла благодарила его новым жертвоприношением.

„Духи-хозяева" в религиозных представлениях (ныне уже исчезнувших под влиянием социалистического строительства) кумандинцев живут,

---

[1] Записаны в улусах Пешпер и Кубия Солтонского района и в улусах Алешкино, Сарыково и Нарлык Старо-Бардинского района Алтайского края.

[2] С. П. Швецов. Горный Алтай и его население. Барнаул, 1903, т. III, вып. IV, ч. I.

как и люди. Они связаны между собой родственными отношениями и отношениями господства и подчинения: богатая, обильная зверем тайга имеет богатого и сильного «хозяина» — владельца многочисленного скота, т. е. промысловых зверей. „Духи-хозяева“ женятся, воюют, ходят друг к другу в гости и нередко проигрывают один другому зверей „своей“ тайги. К пришедшему в „их“ тайгу охотнику они могут быть милостивы, и тогда успех на промысле обеспечен, или, напротив, настроены враждебно, и тогда, сколько бы ни старался охотник, удачи ему не будет. Вот почему, отправляясь на охоту, охотник заботится не только о своем охотничьем снаряжении, ружье и ловушках, но и об умилостивлении „духов-хозяев“, сопровождая процесс охоты особым ритуалом и многочисленными запретами.

Рассказывание сказок было обычным явлением в период звероловного промысла. Вечером, собравшись в стане, охотники иногда подолгу слушали сказки. Артель охотно включала в свой состав сказочника. Иногда тот или другой охотник срывал сухой стебель борщевника или дягиля и, сделав из него дудку — «шбр», играл на ней. По окончании игры этот примитивный самодельный музыкальный инструмент обычно бросали. Бывало даже, что охотник-сказочник брал с собой из дома или изготовлял на месте род балалайки с волосяными струнами — «комыс». Рассказывание сказок, любовь к сказке характерна для кумандинцев, как и для всех их соседей. „Духи-хозяева“, по представлению кумандинцев, так же, как и люди, любят слушать сказки; в награду за сказку и за игру они посылают артели свой скот — зверей своей тайги. Вот почему в старину охотники, особенно в случаях неудачного промысла, прибегали к рассказыванию сказок и к игре на том или другом музыкальном инструменте как к религиозно-магическому приему умилостивления хозяина тайги, рассматривая, таким образом, рассказывание сказки как часть ритуала, связанного с самим охотничьим процессом; вполне понятно, что сказочник наделялся паем, равным с другими охотниками, участниками промысла.

Кумандинские легенды рассказывают, как охотник, обычно неудачливый, сделал себе «шор» или «комыс» и наигрывает в тайге. Заслышав эту игру, „хозяева“ тайги подходят к охотничьему стану послушать. В благодарность за игру они посылают сказателю-музыканту зверя.[1]

Среди духов, приходящих слушать игру охотника, легенды часто упоминают „хозяев“ тайги — женщин. Мотив явления женских „духов-хозяев“ охотнику на промысле — один из наиболее ярких в охотничьем фольклоре. „Хозяйка“ тайги или дочь „духа-хозяина“ тайги „приходит к промышленнику“, „заставляет его жениться“ на ней, „кормит“ его в тайге и „наделяет“ зверем, т. е. „приносит ему удачу и богатство“.

Представления, лежащие в основе этих легенд, широко распространены как у алтайско-саянских турок, так и у многих охотничьих народов

---

[1] О рассказывании сказок на охоте см.: Д. К. Зеленин. Религиозно-магическая функция фольклорных сказок. Сб., посв. Сергею Федоровичу Ольденбургу. Л., 1934, стр. 214.

Сибири, и восходят своими корнями в глубокое прошлое этих народов.[1]

Отдельные детали в охотничьих легендах кумандинцев вскрывают давно отжившие формы общественных отношений и, в частности, норм брака.

Так, в легенде 4 „хозяин“ тайги наказывает охотника за то, что он утаил от товарищей свою добычу. Охотничья артель, организованная некогда по родственному, а позднее, с распадом родовых отношений, по территориальному принципу, обычно промышляла совместно[2] и всю добычу делила поровну, независимо от того, кто из охотников сколько убил. В данной легенде „хозяин“ тайги и „выступает защитником“ прежних первобытно-общинных отношений (коллективное производство и коллективное распределение) против частновладельческих тенденций удачливого охотника.

В легенде 1 „хозяин“ тайги „осуждает“ поступок охотничьей артели, нарушившей старый порядок и не давшей встречному человеку доли от своего промысла.

В легенде 11 к охотнику „является“ дочь „духа-хозяина“ горы, „рыжая девица“ и „ведет“ его к своему отцу — горному „хозяину“. Охотник сватает у „хозяина“ горы дочь, на что тот ему отвечает: „У девицы дядя со стороны матери есть, надо дядю позвать. Если он согласие даст, девицу мы отдадим“. Далее говорится, как „приходит“ дядя девицы, „пьет“ подаваемую охотником водку и „соглашается“ на его брак с „рыжей девицей“. Эта деталь легенды является отголоском идеологии материнского рода, на стадии которого находились некогда предки кумандинцев, когда группа матери, особенно брат матери, имела наиболее близкое отношение к детям своей сестры, заменяя им отца. Ответ „хозяина“ тайги охотнику находится в полном согласии со старинными брачными обрядами кумандинцев, в которых еще не так давно существенную роль играл дядя с материнской стороны — «тай» — невесты.

В легенде 12 „рыжая девица“ — дочь „хозяина“ тайги — говорит мужу: „Мой брат нам скот дал, я от брата долю взяла и скот сюда гнала“. Слова „рыжей девицы“ в какой-то мере перекликаются со свадебной обрядностью кумандинцев, в которой брат невесты, наряду с ее дядей, играл большую роль. Он же заменял ей дядю в тех случаях, когда такового у нее не было.

Интересно, что в легенде 11 аналогичный эпизод передан иначе и несомненно отражает более поздние семейно-брачные отношения: девица идет уже не к брату, а к отцу и от него получает имущество и скот.

---

[1] См., например: Н. Ф. Катанов. Образцы народной литературы тюркских племен. П., 1907. (Тексты и перевод). — Н. П. Дыренкова. Шорский фольклор. (Тексты и перевод). Изд. АН СССР, 1947. — Л. П. Потапов. Охотничьи поверья и обряды у алтайских турков. Сб. „Культура и письменность Востока“, 1929, кн. V, Баку.

[2] Ср. слова старика в сказке 15: „Когда промышлять идут, три брата, не разлучаясь, вместе ходят...“

Поселение охотника у отца своей жены — рыжей девицы — является также отражением древней формы брака. „Когда он [охотник вслед за женой] вошел в гору, хозяин горы его там жить оставил“, — момент, характерный для матрилокального брака.

Сказка 15 насквозь пропитана пережитками прежних семейно-брачных отношений: в ней все время подчеркиваются запреты общения между невесткой и свекром. Любопытно, что дочь „духа-хозяина“ горы выдвигает именно эти запреты в качестве основного мотива раздела семьи. Переход жены старшего брата после его смерти к среднему, а затем к младшему брату — несомненно отражает обычай левирата, сохранявшийся еще до недавнего прошлого у кумандинцев.

Эта сказка интересна еще и тем, что в ней особенно акцентирована роль охотничьего промысла у кумандинцев, о которых уже путешественники начала XX в. говорят как о скотоводах и земледельцах по преимуществу.

Таким образом, мы видим, что прежние общественные и семейные отношения еще живо сохраняются в легендах и сказках кумандинцев.

Наконец, на кумандинском материале мы можем проследить, как охотничьи легенды, обычно краткие, тесно связанные с религиозными воззрениями и охотничьими обрядами, воспринимаемые как быль, постепенно усложняются, обрастают отдельными деталями, становятся больше по размерам и приближаются к сказке, где все рассказываемое воспринимается как нечто фантастичное.

Прежде чем перейти к самим легендам, я приведу два рассказа кумандинцев, Савинова Мултыкай Антиповича (род «Орокуманды», улус Сарыково Старо-Бардинского района) и Чинчикеева Александра Егоровича (род «Алтына-куманды» с. Кубия Солтонского района) об охотничьем промысле, которые иллюстрируют организацию этого промысла в прежнее время у кумандинцев. Эти рассказы проливают также свет на некоторые детали в охотничьих легендах.

Рассказ Савинова

Осенью охотники шли промышлять. Они, за плечи запас[1] взяв, одев лыжи («чана кујып»), — на промысел шли.

Когда далеко отправлялись, на конях ехали. До последнего улуса[2] на конях доезжали. Когда снег глубокий бывал, в том улусе коней оставляли или назад домой отпускали. Когда («кар јоҕо полордо») — 'тонкий мелкий снег' был, коней на места с хорошей травой пускали. Эти кони там ходили, копытами снег разрывали и травой кормились. Охотники с собой ловушки («чäргäј-шаргäј»), сети («пара»), капканы («тäбір»)[3] брали. Дойдя до тайги, они снег разгребали; срубив пихты, у основания густоветвистого кедра («парак паштыҕ чӱрäк аҕаш») их втыкали, стан («стан») делали. Посередине огонь разводили. Приготовив

---

[1] См. примечания в конце статьи. Публикуемые охотничьи рассказы представляют подробный перевод кумандинских текстов,— *Ред.*

пищу, ели. Замешав «талкан», хозяину тайги кропление совершали; [они брызгали] и хозяина просили, говоря: „Пусть наш путь удачным, счастливым будет!“ Духу-хозяину огня также жертвовали. Принесенный запас, взятые с собой ловушки, сети, капканы вместе складывали. Мальчишек на промысел тоже брали. Они старшим помогали, зверя выслеживать учились. Охотники в шалаше вместе жили, промышлять же по одному, по-двое шли. У кого ружье счастливое было («ырысты») — хорошо было, у кого несчастливое («ырыстыҕ äбäс») — пуля в зверя не попадала. Колонков, белок, горностаев убивали. Вечером, когда на ночлег возвращались, убитых зверей к стану приносили. Сняв шкурки, в стане сушили. На развилки («кäпкі») натянув, оставляли. У стана также сушили.

Когда промышляли, всю добычу, сколько ни убьют, поровну делили. Если который товарищ и мало убил, ему одинаковую долю давали. Иная артель и мальчикам целый пай давала, а иная, особенно если промысел плох был, полпая давала. Бывалого человека на промысле слушались. Ругаться и спорить нельзя было.

Когда на обратном пути встречный человек, свой или чужой, с ними (с охотниками) заговаривал («äрбäк табыш суражып»), охотники меж собой решали дать встречному помаленьку мяса, хотя бы на один раз сварить («пір каjнадым п̄äрäр»). Развязав вьюки, мясо зверя давали, чтобы на следующий год им удача была, чтобы спокойно по тайге ходить, чтобы дух-хозяин тайги много зверя посылал. Тот встретившийся человек в благодарность им говорил: „Путь ваш удачный пусть будет. Туда пойдете — белок стреляйте, назад пойдете — соболя поймайте!“ Мясо марала, мясо медведя давали. Хотя бы мясо одной белки давали. Пушнины не давали.

С промысла домой возвращались. Жены, водку («сак аразы») [4] приготовив, их поджидали. Все селение собиралось. Водку, разлив, пили; принесенное мясо сварив, собравшихся оделив, ели. Мясо марала, коз — сами ели. Близких людей, наделив, угощали.

Богачи на промысел не ходили. В долг беднякам запас, порох, дробь давали, ружья охотникам продавали, коней одалживали. Когда с промысла те охотники приходили, [богачи] у них по дешевой цене пушнину брали. Такие люди в прежнее время „сидя богатели“ («олт̄орып̄ п̄аjлады»).

Прежде так было: луки («нjанчык») были, стрелы («соҕон») были. Стрелами белок убивали. Позже молодежь («öскäн п̄аллар») стала из ружей («мулт̄ук») стрелять.

На белок («тïiн») охотник с собакой ходил, на колонка («сарас»), горностая («ас») ловушки («шäргäj, или чäргäj») ставил. На соболя («нiш»), выдру («камдак») — сеть («п̄ара суҕ уп jÿрдi»).

Марала (сыҕын сын̄»), диких козлов («курāп») на лыжах («чана») гоняли. Зверь в снегу вязнул, его убивали. На марала также самострелы ставили («аjа т̄урҕутуп̄ т̄урдулар»). Летом маралов и козуль на солонцах выслеживали. Сидя на помосте («тастак, сак»), караулили. На марала и козулю петли ставили.

Марала и козулю, загнав, убивали; мясо поровну все делили. Если со стороны человек, видевший, как зверя убивали, к ним подходил («тоҕротын кіжі пажып»), те охотники его мясом оделяли, чтобы „видевший глаз сухим не остался“ («кӧргӓн кӧс курук калбас» — 'без добычи').

Осенью снег мягкий и глубокий выпадал («кӧкпӓн картўlкў»), лисиц гоняли. Загнав лисицу, из ружья убивали. Иной раз палкой («аҕаш-пла») били. Иной раз собаки за лисицей гнались, лисицу хватали.

На волка («пӧрў») капкан («тӓбір») ставили. Капканом его придавливало. На конях за волками гнались, из ружья убивали.

На зайца («којаҥ») пасть устраивали («аҕаш ӓдӓр»), кулемку («кўlӓмкӓ») ставили. Петли навязывали. Заяц в петлю («кыл») попадал. Шкуру сдирали, на распялки («кӓкпӓ») натягивали. Мясо ели.

На выдру («камдак») сеть ставили. Когда выдра заходила и в сеть попадала, ее брали и убивали. Без сети выдру убить трудно. Она — осторожный и хитрый зверь.

Для крота («тўткӓн, тӓскӓрӓ тамаш») кулемку делали. Эти кулемки на тех тропах, по которым кроты ходят, ставили, кулемка крота прихлопывала.

Весною бурундука («кӧрўк») петлями ловили («аннар ырбыктап ӧlтӧрӓн»). Свистом берестяной свистульки («сыбыска тартып») его приманивали. Бурундук торопливо подходил. Его петлей ловили.

В степи («шӧl јӓрдӓ») сурок («тарбан») водится. Охотник, спрятавшись, его караулит. Сурок, из норы выйдя, кричит. Его тут и стреляют. Мясо сурка — уж очень хорошее мясо!

На сусликов («сыјраҕан») капкан ставят. Капкан его давит.

На крыс («ӓрlӓн») также капканы ставят. Капкан придавливает. Мясо крыс также едят.

На рябчика («сыҥма»), глухаря («чај») и косача («кўртўк») петли («ырбык кул») ставят.

Охотник, по тайге бродя, берлогу («ордо») медведя находит. Иногда нарочно в тайгу берлогу искать шел. Несколько ночей в тайге ночевал, берлогу находил. Вернувшись, товарищам рассказывал: „В таком-то месте я берлогу медведя нашел: медведь там должно быть лежит“.

Потом несколько товарищей, сговорившись, в тайгу шли — медведя убивали. Из ружья в голову попасть старались. Привязав мертвого медведя за шею, тащили. Оттащив, шкуру сдирали. Отрезав голову, в развилину дерева вставляли. Говорят, что встарину охотники по-медвежьи рычали и рыдали. Меж собой мясо делили. Если со стороны приходил человек, его наделяли долей. Человека, пришедшего позже [после того как шкуру уже содрали и мясо разрезали], долей мяса наделяли, долей шкуры не наделяли. Если же человек пришел, пока шкуру еще не содрали, или видел, как того медведя убивали, то все, и мясо и шкуру, между всеми делили.

На промысле все поровну делить надо. Человек, нашедший берлогу, не скажет: „Я прежде всех увидел берлогу и больше возьму“. Тот человек, чья пуля в зверя попала, тоже не говорит: „Я больше возьму“.

Рассказ Чинчикеева

Перед тем, как отправиться на промысел, охотники снаряжались. Потом они из «талкан'а ортка» приготовляли и кропление той тайге, куда промышлять отправлялись, совершали. Перед тем, как выйти из дома, они своей горе («појунын тађына») кропили. Если кропление совершить, — гора им долю даст, если не станут брызгать, — неудача им будет. С давних лет нашей собственной горе («пістін појубістін тађылу») прежде всего моление устраивали. Нашу гору называют: „С шелковым кушаком хан Обуга, с семью косами хан Обуга". Когда свадьбу у нас устраивали, этой же горе кропление совершали.

Когда охотники до места промысла доходили, они опять той тайге, где собирались промышлять, кропили. „Хозяин тайги пусть долю нам даст!" — говорили. „Путь наш счастливый пусть будет!" — говорили.

Когда в тайге промышляли, старшего в артели во всем слушали. Меж собой не спорили. Когда ценного зверя убивали, в «балаган» не заносили. В дуплистое дерево клали. Почему так делали? — Чтобы зверь не почувствовал и не ушел, чтобы и после зверь попадался, и доля [удача] была. Когда промышлять кончали, и время домой возвращаться наступало, тогда шкурки этих зверей сдирали. До этого сдирать нельзя. Хозяин горы мало зверя даст.

Шкурки убитых зверей выворачивали, так в «балагане» не оставляли. Хозяин горы ночью ходит, своих зверей ищет. Если шкурки убитых зверей так оставить, хозяин их увидит. Тогда остальных зверей запрячет, промысел удачным не будет.

Окончив промышлять, домой возвращались. Сколько ни добудут зверя, все поровну меж собой делили. Когда, возвращаясь, на пути кого-либо встречали, долю давали, — „сухим не оставляли" («курук салђан чок»), т. е. без добычи. Когда с промысла домой приходили, водку пили («сак аражы»). Своей горе кропление совершали. „Гора наша нам хороший путь дала, хорошую долю дала", — говорили.

ТЕКСТЫ

1

Одна артель с промысла возвращалась. Те охотники много зверя добыли. Когда они приближались к дому, к ним один старый-престарый старик подошел: „Меня долей не наделите ли?" — сказал. Те люди ему ничего не дали.

Когда они на второй год на промысел пошли, то долго в тайге ходили, зверя совсем мало убили. Когда они домой вернулись, шамана камлать заставили. Тот шаман к хозяину горы пошел. Когда он оттуда возвратился, он сказал: „Хозяин горы очень сердится. Он говорит: «Я прежде им много зверя давал, они же своей добычей не поделились. Теперь я ничего не хотел им дать, да пожалел и помалу дал»".

2

Два человека промышляли. Когда они, белок стреляя, шли, один из них споткнулся об лежащую колодину и выругался. Слышно стало, как внутри горы железо куют. Эти два человека сказали: „Нам топор скуй“. Хозяин горы им из горы ответил: „Сюда идите, я топор сковал“. Один из них по направлению к горе пошел, другой, испугавшись, не пошел, а убежал прочь. [Тот] вошедший человек назад не вернулся — там умер. Оставшийся снаружи человек живым остался. Тот человек домой вернулся.

Весною тот человек пошел «пара»[5] на рыбу ставить. Потом, когда он на [ту] «пара» поглядел, видит — давешний пропавший человек в ту «пара» мертвый попал.

3

Один охотник-человек на промысел пошел. Он ходил и белок стрелял. Если соболь попадался, он соболя убивал. К вечеру он к стану вернулся. Вслед за ним вскоре одна женщина-человек пришла. Когда он взглянул — то не человек был, то хозяйка горы была. Когда она шла, ее лыжи снега не касались. Высоко над землей, снег не вдавливая, лыжи скользили. Пришедший на промысел человек подумал: „Это хозяйка горы меня погубить пришла. Я с ней разговаривать не стану“.

Тот человек чай вскипятил ('чай повесил'). Хозяйка горы также чай себе сварила. Тот человек шкурки с убитых белок снимать стал. Хозяйка горы также шкурки сдирает. Вечером охотник спать постелил. Хозяйка горы также рядом с ним постель положила.

Переночевав, охотник утром рано встал; хозяйка горы также встала. Перед тем как итти за белкой, пищу поел. Хозяйка горы с ним вместе ела.

Походив на промысле, опять белок настрелял, к стану возвратился. Хозяйка горы тоже вернулась. Охотник, не будучи в силах что-либо сделать («полбос чакта»), решил домой обратно вернуться. Хозяйка горы сказала: „Ты не вздумай домой возвращаться“. Человек ей в ответ ничего не сказал. Он ружье зарядил; хозяйка горы ружье взяла и также зарядила. Он прицелился. Хозяйка горы тоже прицелилась. Человек вторично ружье зарядил. Хозяйка горы также ружье зарядила. Тот человек, думая домой возвратиться, лыжи надел. Хозяйка горы тоже лыжи надела. Человек, имеющий ружье, курок ружья взвел, пистоны заложил. Хозяйка горы также курок взвела. Человек подумал: „Ээ, теперь чья-то у нас смерть будет!“

Человек домой пошел. Хозяйка горы вслед за ним пошла. Человек ружье на плечо положил. Дуло назад, на хозяйку горы, направил. Хозяйка горы также ружье назад направила, нацелилась. Тот человек в отвисшие груди хозяйки нацелился.

Далеко от стана не отошел. Курок взвел, ружье выстрелило, хозяйке горы меж грудей пуля попала. Хозяйка горы также назад выстрелила.

Хозяйка горы вскрикнула, на снег упала. „Ты меня убил! Я с тобой жить хотела. А ты меня застрелил!“ — сказала.

Тот человек, от нее освободясь, вернулся. Возвратясь домой, с женой и детьми разговаривал и радовался. В ту тайгу больше на промысел он не ходил.

4

Два товарища на промысел ходили, один был «шо̄рчы».[6] Вечером в охотничьем шалаше («одаҕ») сидя, он на «шо̄р» играл. Хозяйка горы, придя, его игру слушала. Тот «шо̄рчы» на другой день много зверей убил. Из пойманных зверей он два исчерна черных соболя выбрал и в пустоте дупла дерева в тайге запрятал, говоря: „Пусть товарищ мой об этом не узнает“.

Другой охотник мало совсем промыслил. Очень огорчался.

Когда промышлять кончили, — тот «шо̄рчы» к тому дереву, где соболей спрятал, пошел. Искал, искал, того дупла не нашел. Соболей не нашел. Ветер, видно, дерево повалил. Оттого, что тот «шо̄рчы» с товарищем не поделился, хозяин горы соболей своих назад взял.

5

Два товарища вместе в тайгу промышлять пошли. Один из них ясновидец («кöспäкчи») был, другой («комысчи») — играть на «комысе» умел.

Вечером, усевшись в охотничьем стане, они меж собой разговаривали. Потом музыкант («комысчыл») играл, а ясновидец («кöспäкчыл») смотрел. Когда музыкант играл, хозяин горы, придя, стал слушать. Потом сказал музыканту: „Одной пулей пять белок, пронизывая-нанизывая, стреляй!“

Утром они вышли промышлять. Когда музыкант одну пулю выпустил («пір ок-ла атканда»), пять белок сразу — нанизывая — застрелил. К охотничьему шалашу вернулся.

У ясновидца почти совсем белок не было, у музыканта много было. Ясновидец огорчился. Музыкант сказал: „Я тебе половину (моей добычи) отдам. Люди, вместе на промысел ходящие, добытого зверя поровну делить должны!“ Ясновидец, туда глядя, плакал, сюда смотря, смеялся.

Домой вернулись, жить стали. Сколько-то жили. Много, через голову переваливая («пыжынаӊ ажыра»), зверя добывали. Полные сумы денег наживали.

Они там живут, я назад вернулся.

6

Много ли, мало ли людей в тайге, промышляя, ходили. Один охотник-человек холостым был. Тот человек ни одного зверя не убил. Вечером у огня сидя, табак курил. Одна девица, придя, рядом села. Закинув груди за плечи, у края шалаша села. „Я за тебя замуж итти собираюсь. Мой

отец тебе зверя пошлет!“ — сказала. Та девица вместе с ним ночевала. Утром исчезла.

После того тот человек, много зверя убив, домой вернулся. Когда домой вернулся, там у его дверей полно скота было.

7

В старину то было... Два товарища охотника жили. Промышлять зверей в тайгу они отправились («аңнап сӱгїан партырлар»). Придя в тайгу, они охотились. Зверя же совсем не было.

Один из охотников духовидец («кӧспäкчи») был, другой же играл на «шо̄р'е» («шо̄рчы» был).

Вечером, вернувшись к стану после промысла, пищу приготовили. Один из них, сделав «шо̄р», на ней играл. Когда «шо̄рчы», сделав «шо̄р», на ней играл, духовидец всматривался. Он увидел, как хозяйка горы — женщина, совершенно голая,— плясала и как у нее груди тряслись. Духовидец захохотал. Когда он захохотал, «шо̄рчы» рассердился. „Ты меня осмеял!“ — сказав, он «шо̄р» швырнул. Духовидец сказал: „Не бросай «шор», играй. После, позже я тебе расскажу“.

[Давешний] «шо̄рчы», взяв «шо̄р», снова играл. [Давешняя] хозяйка горы опять скакала-плясала. Когда «шо̄рчы» вдоволь наигрался, хозяйка горы сказала: „Одного марала, пожалуй, подарить надо!“ Хозяйка горы ушла.

«Шо̄рчы» свою «шо̄р» [на которой он вдоволь поиграл] спрятал. Они поели. Духовидец сказал товарищу: „Ты ничего не знаешь! Хозяйка горы, придя к нам, плясала. Я потому и хохотал“. «Шо̄рчы» не верил. Духовидец сказал: „Хозяйка горы нам марала посулила. «Завтра убьете!» — сказала“.

Назавтра утром, когда они пошли промышлять, далеко от стана не отошли, видят — марал лежит. Они его застрелили. Марала ободрав, мясо его варили.

Вечер наступил. «Шо̄рчы» опять на [давешней] «шо̄р» играть стал. Духовидец, лежа, глядел. Духовидец тихо лежал. Вдоволь наплясавшись, хозяйка горы исчезла. Оба товарища поели. Духовидец сказал: „Хозяйка горы нам одного оленя посулила. «Обильную добычу я дам!» — хозяйка горы сказала“.

Утром, когда они промышлять пошли, одного оленя застрелили. Одну дикую козу убили. Сильно радовались. „Удача нам была“, — говорили.

8

Два человека промышлять пошли. Один из них «шорчи» был, другой ясновидец («кӧспäкчи») был. Отправясь на промысел, они себе стан сделали. Когда они ходили и промышляли, ни одного зверя не могли убить. После того они вечером сидели. «Шо̄рчы» себе «шо̄р» сделал и на ней играл.

Хозяева гор пришли. Всё девицы пришли. Все кругом встали. Старая старуха, придя, у ног «шо̄рчы» села. Ясновидец, то увидя, захохотал.

«Шо̄рчы» играть перестал. Та старуха рассердилась и ушла. После того горные девицы сказали: „Зачем пришедшую старуху осмеяли? Этому осмеявшему человеку мы ничего не дадим. «Шо̄рчы» же завтра мы нашу «черную корову» поймаем и отдадим“. Так говоря, они назад ушли.

Заря занялась. Рано утром охотники промышлять ушли. Ясновидец ничего убить не мог. «Шо̄рчы» же оленя убил.

Потом обратно вернулись. «Шо̄рчы» спросил: „Почему ты хохотал?“ — „Вот из-за чего я хохотал. Увидя, как старуха у твоих ног уселась, я захохотал“,— ясновидец ответил. „Хозяйка горы тебя зверем оделила“, — сказал.

Данного хозяйкой горы оленя «шо̄рчы» убил. Если бы ясновидец старуху не осмеял, хозяйка горы много бы зверя им дала.

9

Охотники в тайге промышляли. Утром промышлять пойдут, к вечеру, не убив ни одного зверя, возвращаются.

Один из них «кajчы»[7] — 'сказитель' был. Вечером, свой «к̇омыс» взяв, он сказку рассказывать стал. Хозяева гор, и большие и малые, собрались и слушали. Один из них сказал: „Сильно хорошая игра — «кaj».[8] Завтра доля им большая будет!“ Утром, встав, охотники ружья взяли и пошли промышлять. «Кajчы» много белок вечером к стану принес. Опять сел и играть стал. Давешние хозяева тайги опять к стану собрались. „Сильно хорошая «кaj»! Черного зверя[9] дать ему надо!“ — хозяин тайги сказал.

Потом охотники спать легли. Когда они утром встали и, приготовив еду, ели, «кajчы» свой котел пролил.[10] Сильно опечалившись, он встал и из «балагана» вышел. Промышлять пошел. К россыпям когда подошел, соболя приметил. Поймать же не поймал. Так без добычи к стану вернулся («курук нјанду» — 'сухим', т. е. без добычи вернулся).

10

Один охотник промышлять отправился. В тайгу придя, стан-шалаш сделав, он ходил и промышлял; ночевать к стану возвращался. Разложив огонь, котел повесил, постель себе приготовил. Лег и уснул.

Ночью он проснулся. Проснувшись, видит: рыжая девица — хозяйка горы с сережкой в носу [там] стоит. Как только ее увидел, охотник громко захохотал.

Хозяйка горы — рыжая девица сказала: „Ты что увидел, что смеешься?“ Охотник ответил: „Увидел сережку у тебя в носу, я рассмеялся“.

Разумом охотника хозяйка — рыжая девица овладела («аңчыныӊ саҕыжаны таҕныӊ ā̈зi сары кыс алды» — 'разум охотника хозяйка горы — рыжая девица взяла'). Рыжая девица охотника в свое жилище увела («сары кыс пojуныӊ jуртуна апарды»); в гору они вошли.

Три ночи переночевав, она сказала: „Наружу не выходи!“

Охотник подумал: „Почему это я не должен наружу выйти!“ Рыжая девица горных зверей («таҕныӊ алда») — маралов, коз, оленей, — к двери

приведя, доила. Охотник, дверь приоткрыв [очень сильно ее не открывая], взглянул. Смотря, как хозяйка горы горных зверей доит, он стоял и размышлял: „Если я молоко этих маралов, оленей и коз выпью, то я уже не смогу домой возвратиться!“ Он вдруг сразу дверь распахнул и наружу вышел. Звери все прочь разбежались.

Хозяйка горы — рыжая девица сказала: „Я вместе с тобой жить хотела. Если бы со мной жил, ты бы большим богачом стал. Зачем дверь открыл?! Если хочешь домой вернуться, этой дорогой возвращайся. Больше я тебе зверя не дам!“

Так охотник домой назад вернулся. „Я в ту тайгу промышлять не пойду“, — сказал.

11

Два брата жили. Один из них шаман был, другой простой человек был («тӓгӓн кiжi потҕан»). Тот брат, который шаманом был, женатый был. Другой же брат не женился, холостым был.

Холостой брат в тайгу промышлять отправился. Пойдя в тайгу, он там охотился. Однако зверей, которых он мог бы убить, не было. Ночуя, он на «шо̄ре» играл («шо̄р тарткан»). Дочь хозяина горы к нему пришла. „Мой отец тебя зовет!“ — сказала. [Та] девица того охотника в тайгу к своему отцу повела.

Когда он туда пошел, хозяин горы его спросил: „Почему ты плачешь, играя на «шо̄р»? О чем ты просишь?“ — [Тот] охотник сказал: „Вот я хожу по тайге, промышляя, и ни одного зверя убить не могу: нет ни белки, ни колонка, ни соболя!“

Хозяин горы тому охотнику белок, соболей, колонков дал. Потом охотник, кончив промышлять, вернулся.

В другой раз промышлять пошел. Два меха («ӓкi тажуур») — два сосуда кожаных водки приготовил («ӓкi тажуур арастыр алтыр») и снова промышлять отправился.

Вечером, «шо̄р» сделав, на ней играл. Хозяйка горы — рыжая девица к нему пришла и сказала: „Мой отец тебя зовет: «Пусть сюда придет!» — говорит“.

Вдвоем они вышли. Поднявшись в гору, охотник девицу сватал («кызыны сураптыр»). Хозяин горы сказал: „С человеком солнечного мира («кӱннiг кiжi» — 'имеющий солнце', 'имеющий день человек') жить не сможешь!“ Потом охотник просил-просил, хозяин горы согласился. Хозяин горы сказал: „У девицы той дядя по линии матери есть. Надо дядю ее позвать. Если он согласие даст («чо̄пкӓ кiржӓ»), девицу мы отдадим!“

За дядей той девицы послали. Тот дядя пришел. Один «тажур» водки выпил. Потом сказал: „Наша девица замуж пойдет!“ Водку пили.

Тот охотник с девицей в свой «аил» вернулся. Там жили. Долго не прожили. Вскоре большой праздник настал («аӊ пажында улуҕ паjрам потҕан»). Водку приготовили («ара асканнар»). Та рыжая девица, дочь хозяина горы, выпив водки, заснула. Та девица семь дней спала. Жена

другого брата, шамана, пришла. Придя, ее разбудила. Жена другого брата, насмехаясь, хохотала. „Твоя жена уж очень долго спит!“ — говорила.

Та девица, встав, рассердилась. Мужу своему сказала: „Из дома выйди да погляди!“

Тот человек, выйдя, взглянул. У его двери соболи, белки, маралы, много зверей («алдатар») стоят.

Та девица сказала: „В то время, когда я спала, я в великую тайгу, к моему отцу с «тöргÿном»[11] сходила («тöргÿнłä пар кäłдім»). Мой отец нам этих зверей дал. Если бы та женщина меня не разбудила, те звери все нашими бы были. Теперь я в тайгу вернусь. Весь мой скот уведу («пäс малларымы ата парiјäм»)!“

Та девица ушла. Исчезла. [Тот] муж ее вслед пошел. Когда он в гору вошел, хозяин горы его там жить оставил. Обратно не отпустил.

Его брат шаман, совершая камлание, по тайге ходил, — того охотника не нашел. Когда он, придя к хозяину горы, его спросил, тот ему ничего не сказал. [Тот] шаман, камлая, назад вернулся, брата не нашел. „Я хозяина горы спрашивал, он не знает“, — сказал.

После того тот шаман [вместе] со своим духом-маралом в гору отправился. [Тот] марал своими рогами гору всю изрыл. Хозяин горы сказал: „Постой, постой! Твой брат здесь. Он здесь живет“. Его [охотника] хозяин тайги не отпустил. [Тот] шаман обратно вернулся.

12

Два охотника промышлять пошли. Когда они охотились, им ни один зверь не повстречался. Один товарищ сказал: „Давай вернемся домой!“ Другой ответил: „Я останусь здесь!“

Тот человек один-одинешенек в тайге жил; сделал себе балалайку — «комыс-палалаjкä».[12] Промышляя, он ни одного зверя не добыл. В тайге живя, он на «комыҫ'е» играл и сказки рассказывал. Всякие сказки-«каj» он, наигрывая, рассказывал («парчын чäрдің каjыны карлаŭ олтарды»).

Однажды он с промысла назад вернулся. Когда он к охотничьему стану подошел, там была пища приготовлена. Усевшись, он подумал: „Какой это человек мне пищу приготовляет? Никого нет, пища же приготовлена!“

Вечером, когда он, наигрывая, сидел, дверь открылась. Когда он взглянул, видит — девица у двери стоит. На него смотрит. Этот человек, ни слова не говоря, сидел. Та девица, молча, стояла.

Мужчина-человек сказал: „Если ты человек («кіжі кäптік полжан»), то разговаривай, если ты не человек, не задумала ли ты зло на меня?“

Потом спросил: „Это ты мне пищу приготовила? Ты что за человек?“ Та девица ответила: „Я хозяина горы дочь — рыжая девица («таҕның албаны сары кыс»)[13] буду“.

Та девица там вместе с ним жить стала. Пока та девица с ним вместе жила, всякого зверья обилие было («парчын матап калын полду»). Когда он промышлять ходил — белок, что галок, много было («тііп кардаҕош полды»). Без промаху без устали их стрелял. Так жил.

Тот человек сказал: „Я хочу молоко пить!“ Утром две дикие козы пришли. Хозяйка горы — рыжая девица сказала: „Наше молоко вот это будет. Теперь молоко пей!“ Так они жили. Потом та девица сказала: „Я лягу и семь дней буду спать. Ты ко мне близко не подходи, меня не шевели“. Три дня, храпя, спала. После лед у нее из носа вытек и замерз. Шесть суток спала. Тот человек на шестые сутки лед у ее носа обломал. Тогда она проснулась.

Та девица сказала: „Я к моему брату ходила. Мой брат нам скот дал. Я от брата долю взяла и скот сюда гнала. Тот скот я могла бы сюда пригнать. Ты меня разбудил. Теперь у нас доли нет. Теперь туда обратно мы пойдем“.

Они вдвоем отправились. Теперь «тöргÿн» понесли. Дойдя до горы, туда вошли. Хозяин горы сказал: „Теперь вашей доли здесь нет. Теперь эта девица и не моя сестра и не твоя жена («äмä пу кыс мäн-да кыс карындажым äбäс полар сäн-да уҕдäӊ потбас полар»)! Теперь ты откуда пришел, той же дорогой назад отправляйся!“

Тогда тот человек домой, в свое стойбище вернулся. Его домашние[11] сказали: „Ты еще жив! С тех пор, как ты отсюда ушел, прошло три года; мы тебя живым уже не считали!“

13

Один человек охотиться отправился. Он до места, где обычно промышлял, дошел. Один день ходил и промышлял. На второй день опять пошел промышлять. Вечером он возвратился к охотничьему стану. Еда была уже приготовлена. Человека же, который приготовлял еду, не было. Когда он поглядел, приготовленная еда очень хороша ему показалась. Он взял ее, чтобы поесть. Взял ложку и зачерпнул. Сам подумал: „Пищу, что не приготовлена руками [человека], не страшно ли есть. Боязно есть!“ — сказал. Он взял казан, чтобы вылить. Взяв, он два шага шагнул. Вылить пожалел. „Не выливать, а есть надо!“ — сказал. Он сел поесть.

Снова зачерпнул и донес ложку до рта. Опять подумал: „Пищу, что человеком не приготовлена, не боязно ли есть?“ Вторично понес казан, чтобы вылить. На этот раз, взяв казан, вылил.

В третий раз он пошел промышлять зверя. Вечером снова вернулся к стану. Опять еда была приготовлена. Тот охотник очень испугался. „Поблизости человека нет, эту пищу кто приготовляет?“ — испугавшись, размышлял. Когда поглядел на сваренные щи («аскан ÿргäжі»), то были жирные, наварные щи. „Хотя руками человека не приготовлено, как их не поесть!“ — сказал. Казан схватил, рядом с собой поставил, ложку взял. Зачерпнул и ложку до рта донес. Сердце его пищу принять отказывается. Снова, раздумывая, сидел. Вылить жалко было, пить страшно было. „Как быть?!“ — раздумывал. „Как-никак, а есть буду!“ — сказал. Вторично черпнул и ложку до рта донес, опять сердце пищи не принимает. Сразу же схватил казан и на землю вылил. Сам своими руками себе пищу приготовил. Поел.

На другой день подумал: „Итти ли мне промышлять или домой вернуться? Как лучше будет?! Пожалуй, промышлять пойду! Сегодня рано, когда солнце еще будет высоко, я вернусь. Какой человек пищу приготовляет, я увижу!“ Так рассудив, он промышлять отправился.

Солнце еще высоко было, когда охотник («ол парҕан кіжі») к стану возвратился. Когда он вернулся, щи опять были сварены. „Какие это такие страшные вещи творятся! — подумал он. — Если съешь щи — умрешь, если не съешь — умрешь! А вылить жаль! Надо мне поесть!“ Так говоря, казан схватил. Рядом поставил, ложкой зачерпнул, чтобы есть. До рта ложку донес. Еду сердце опять не принимает. Обратно казан поставил. Взял казан, чтобы вылить. Три раза шагнул. Вылить пожалел. „Два раза приготовленное я вылил, в третий раз приготовленное если съем, что будет?!“ [— подумал].

Опять уселся. Ложкой зачерпнул. Чтобы проглотить, ко рту поднес, опять сердце пищу не принимает. „Вылью-ка я“, — сказал, казан вынес и вылил.

Так, пищу, что три раза была ему приготовлена, он не ел. Сам казан вымыл, чай сварил и пил. Постель постелил. Трубку закурил. Опершись на локоть, лег.

Когда он лежал, покуривая, какая-то совершенно рыжая женщина («сап сары кадыт») пришла. Заложив груди под мышки, она подошла. Епрем [— имя охотника было], ее увидя, догадался: „От старых людей («озо улустан) я слыхал, что у дочери хозяина горы (таҕның албыны) волосы длинные и груди длинные. У этой как раз все так и есть! Теперь я одинокий, как из тайги от нее уйду!“ Совершенно рыжая женщина сказала: „Я тебе еду трое суток («ӱч конок») приготовляла. Ты почему не ел, а выливал? Зачем же ты приготовленную пищу, не жалея, вылил?“

Тот лежащий человек, по имени Епрем, не произнося ни звука, лежал. Та рыжая девица снова его спросила: „Приготовленную мною пищу зачем вылил? Я тебе три раза пищу приготовляла, а ты не ел и вылил!“

Тот парень, по имени Епрем, заговорил: „Раз не было человека, приготовившего пищу, я побоялся есть, оттого и вылил!“ Когда так проговорил, сознание потерял.

Когда тот Епрем очнулся, он увидел, что внутри дома находится и на кровати лежит. Епрем подумал: „Сон ли я вижу или нет?“ Он глаза протер и снова кругом огляделся.

Рыжая женщина огонь в печи развела и блины пекла. Самовар поставила. Когда он разглядел внутренность дома, все выбелено, [выкрашено было. „Я лежу и сон вижу, — подумал он. — Если я возьму и свалюсь с кровати, я напугаюсь и проснусь“.

Так поразмыслив, он с кровати скатился и упал. Рыжая женщина вздрогнула — испугалась. Рыжая женщина сказала: „Только что ты с открытыми глазами лежал. Ребенок ты, что ли, или пьян ты, что с кровати скатился?“ — спросила.

Парень, по имени Епрем, сказал: „Я хотел сюда повернуться и с кровати скатился («пäрі аҕланаjун тäп чадала актарылыjып калдым»)“. Сам

про себя подумал: „У дверей рукомойник наверное есть, там же и полотенце есть. Погоди! Я умою лицо, если это сон, то пройдет!“

Он лицо вымыл. Рыжая женщина полотенце что на вешалке около печи висело, ему указала. Он вытер лицо полотенцем. Теперь он табак закурил. Он лег на кровать и, куря трубку, размышлял: „То не сон. То хозяина горы дочь («тағаның албаны») оказывается!“

Та рыжая девица блины нажарила. На стол самовар поставила. Приготовленную пищу всю на стол положила. Чай налила и на стол поставила. Парню, по имени Епрем, сказала: „Слезай и ешь!“

Епрем слез и есть ст л. Рыжая женщина, рядом с ним сидя, ела. Епрем досыта наелся.

Рыжая женщина сказала: „За тебя я замуж вышла, ты моим мужем теперь будешь!“

Потом ему сказала: „Я теперь из дому выйду, «корову»[15] доить. Вслед за мной ты не ходи!“

Взяв ведра, она вышла. Епрем ей вслед подумал: „Каких это коров она доит? Хорошо бы мне поглядеть“.

Распахнув двери, он наружу вышел. Там все маралы были. Рыжая женщина их доила. Когда Епрем вышел, все маралихи разбежались. Женщина навзничь упала. Надоенное в ведерке молоко все вылилось. Потом рыжая женщина сказала: „Я ведь тебе говорила: из дому не выходи! Почему меня не послушался?“

Епрем ответил: „Я этого не знал!“ Он подумал: „Теперь, когда рыжая женщина назад придет, мне худо будет“. Подумав так, он испугался. Рыжая женщина вернулась. Она не сердилась и не шумела («табыш ӓтпӓдi). „Ничего, — сказала, — вечером, когда коровы вернутся, подою“.

Вечер наступил. Приготовив пищу, поели. Постель постелили, спать легли.

Епрем все думал: „Что мне сделать, чтобы отсюда освободиться?...“ И на ум ему пришло, как рыжую женщину обмануть. „У меня дома очень нужная вещь есть; если я домой не пойду и ее не возьму, я здесь жить не смогу!“ — он сказал.

Рыжая женщина ответила: „Если ты домой пойдешь, ты назад сюда не вернешься“.

Епрем сказал: „Зачем не вернусь? Вернусь! Как домой приду, ночевать там не останусь. Нужную мне вещь возьму, назад сюда вернусь!“ — сказал.

Рыжая женщина на обман поддалась («тӓкӓзiнӓ кiрiп»). „Если сможешь завтра вернуться, вернись! Там не задерживайся!“ — сказала.

Переночевав, Епрем на другой день в путь снаряжаться стал. Рыжая девица сказала: „Этой дорогой иди! На хребты гор ты подниматься не будешь, реки переходить ты не будешь!“

Епрем по указанной ему дороге домой отправился. На хребты гор он не поднимался, реки не переходил. Когда он сюда промышлять шел, путь ему долгим казался. Теперь, когда обратно, по пути, указанному рыжей женщиной, возвращался, совсем близко оказалось.

Придя домой, он дверь отворил. В доме ему чужим запахло. Он от этого запаха в дом войти не смог. Дверь затворил. По лестнице спустился. Внизу стоял и думал: „В свой дом я войти не могу из-за этого запаха“.

Два раза Епрем двери открывал, — все ему чужой запах чудился. Жена его закричала: „Ты зачем, отворив дверь, чтобы войти, не входишь, а снова затворяешь?“

Она взглянула. Муж ее, в дом не войдя, назад возвращался. Вслед за ним побежав, она заплакала: „Бросив нас, ты в какую-то землю отправился?“

Епрем ответил: „Уж очень для меня здесь запах чужой. Я в дом войти не могу!“

Тогда его жена народ созвала: „Мужа моего не отпускайте, его удержите!“

Люди, собравшись, за Епремом побежали и его поймали. Епрем рыдал и говорил: „Вашего запаха мне не перенести!“

Те люди насильно Епрема назад привели. Входя в дом, Епрем, платком рот закрывая, завязал.

„Ты где так долго пропадал?“ — Епрема спрашивали. Епрем все, что с ним случилось, рассказывать стал: „Хозяина горы дочь («таҕның албаны») меня захватила. Я думал, что я у нее три дня пробыл, а народ говорит, что с тех пор, как я ушел, три года прошло. Когда я с хозяйкой горы жил, ее запах меня насквозь прошел. Ваш же запах для меня теперь чужой!“ — сказал.

Тут живущие в улусе люди меж собой сговариваться стали: „Соберем больше людей, пойдем и застрелим из ружья хозяина горы дочь. Сколько ни есть у нее богатства («тӧӧгӱн»), все себе возьмем!“ — говорили.

Один уважаемый человек («нјāн кіжі») Ананаш, старик, их остановил: „Дочь хозяина горы для вас невидимой будет. Если вы и найдете землю, где она живет, то жилище ее вы не увидите. И сама она вам не покажется!“

Обсудив, они старика послушались, никуда не пошли, здесь остались.

После того, как Епрем дважды переночевал, к запаху дома он попривык. Епрем сильно радовался. „В ту тайгу я один больше не пойду!“ — говорил.

14

Давно-давно было. Прежнего раньше, нынешнего после. Один сирота человек жил. Однажды он зверей промышлять отправился. Тайги достиг. В тайге промышляя, он выбрал борщевник и, сделав «шōр», стал на ней играть. Когда он играл, звуки его «шōр'а» донеслись до черной горы. В горе у рыжей девицы бряцание «ботал'ов» слышно было.

Рыжая девица игру охотника услыхала. „Давишний несчастный опять играть стал“, — сказала. „Пойду-ка я да послушаю!“ [— сказала].

Она пришла к играющему охотнику. Охотник продолжал играть. Подошедшая девица стала плясать и песни петь. Потом она охотнику

сказала: „Ты не знаешь, кто я?“ Он спросил: „Ты кто же будешь?“ Девица ответила: „Я хозяйка горы, рыжая девица. Ты моим возлюбленным будешь! Ты домой за картами вернись. Когда за картами сходишь и сюда вернешься, на свистульке не свищи («сыбысканы тартпа»),[16] — на «комыс'е» играй. Когда в тайгу поднимешься, в гору, что с правой стороны от тебя будет, не входи. Будет другая гора, она словно золото сверкает, то наша гора будет. К той горе приходи. Тогда и увидишь!“

Когда тот охотник другой раз на промысел пошел, карты с собой взял. Он дошел до горы, указанной рыжей девицей. Когда он на «комыс'е» играть стал, золотые двери горы открылись. Когда он, отворив одну дверь, вошел, там волки оказались.

„Ша, ша! [— сказали]. — Разве человека, что в гости пришел, есть можно!“ — сказали.

Когда он еще одну дверь открыл и вошел, там змеи были.

„Ша, ша! — сказали. — Пришедшего в гости человека не жальте!“ Змеи свернулись и улеглись.

Когда он еще одну дверь открыл и вошел, там черное чудовище — змея лежала («кӓр чылан»).

„Ша, ша! — сказала. — Пришедшего в гости человека разве есть можно!“ Потом она ему сказала: „Дорога, которой сюда приходят, есть; отсюда, чтобы вернуться, пути нет!“

Когда через четвертую дверь вошел он, вынув «шӧр», играть стал. Давешняя девица выскочила. „Входи, входи!“ — сказала.

Девица охотника внутрь дома ввела и к отцу и матери привела. „Вот, — сказала, — мой возлюбленный!“ Отец ответил: „Если вам пожениться, то давайте в карты поиграем!“

Они уселись и бросили карты — играть стали. Сколько-то, сколько [времени] они играли. Тот парень проиграл. Хозяин горы сказал: „Теперь я тебя змеям съесть отдам. У меня есть чудовище-змея о девяти головах!“

Парень взял скорее свою «шӧр» и стал играть. Хозяин горы без памяти упал. Когда в себя пришел, он сказал: „Что хочешь бери. Ты [состязание] выиграл. Ты меня победил. Остановись! Больше не играй!“

Парень рыжую девицу взял. Девятиголовый чудовище-змей из золотой стены девять мешков золота вынул. „Держи шапку“ — парню сказал. „Да положу-ка я в твою шапку золото! Теперь в нашем доме ты свадьбу справляй!“

Стали свадьбу справлять. Девятиголовый змей наказ дал: „Пусть весь горный скот («таҕ малы») — скот горы веселится!“

Парень стал играть на «шӧр». Когда он играл, горный скот веселился. И кукушка веселилась, и глухарь скакал-плясал, и ворон каркал — все звери собрались и веселились.

Когда парень так всех повеселил, он домой собрался.

До своего дома дойдя, он взял свою жену за правую руку и ввел ее в дом. Так жить стали.

Его жена золотым платком как взмахнет, откуда-то разные вещи появляются. К скоту скот прибавляется, к птице птица прибавляется.

К колодам колода прибавляется, к пчелам пчелы прибавляются. Из еды лучшее едят, из воды самую прозрачную пьют. Так живут себе, живут.

Они там жить остались. Путь обратный забылся.

Какой путь прошел, все забыл. У устья белого моря я кружусь, на переправе через реку Бию веселюсь. Спустясь в чистую степь, усмехаюсь. В белой юрте здесь я жить стал. Они там жить остались.

15

Старик один жил. Жена его умерла («алҕан катыölÿп калҕан»). У него три сына было, одна дочь была. Они жили в черной тайге, которую человеку не пройти. Пашни не пахали. Одежды не приготовляли. Хлеба не ели. Пищей их было мясо диких зверей («аҥныҥ äдi») и водяных рыб («суҕдыҥ палыҕы»). Одежда их была из шкуры оленей и коз. Если рубаха нужна, — шкуру зверя брали, если штаны нужны, — опять шкуру же зверя брали. Три сына жен не имели.

Однажды одна девица пришла. С красивым лицом, с длинными волосами, хорошая девица была

Старик ее спросил: „Откуда, пришедший ребенок, ты будешь?“

Та девица ответила: „Жилище мое («jаткан jуртум«) черная тайга“.

„Вскормивший тебя отец кто?“ — старик спросил.

„Вскормивший меня отец мой — черная гора!“ — девица сказала.

„Вскормившая тебя мать кто?“ — спросил.

„Вскормившая меня мать — черное море!“ — сказала.

„Ты куда это идешь?“ — старик спросил.

„ Я хожу, чтобы пищу найти, чтобы воды напиться. Если я встречу человека, имеющего пищу и соль, то я наемся. За этим я и хожу!“

Тогда старик сказал: „Ко мне жить иди!“

Она там жить стала.

Три сына, ходя, зверя промыщляя, назад вернулись.

Старик своим сыновьям рассказал: „Из такой-то земли девица пришла“. Старшего сына спросил: „Эту девицу замуж возьмешь ли? Если возьмешь, то, сварив мясо добытых на промысле зверей («аҥнап тапкан äдiнi»), свадебных «тутпащ»[17] приготовить надо!“

Старший сын ответил: „Если она за меня пойдет, то я ее возьму“.

Девицу саму спросили: „Пойдешь ли ты?“

„Пойду!“ — сказала.

Мясо принесенных добытых на промысле зверей («аҥнап акылҕан аҥныҥ äдiнi») сварили и свадьбу устроили. Волосы девицы расчесали и на две косы заплели. Так поселясь, они три года вмести жили.

Взятая жена сказала: „Как со свекром в одном доме жить! Когда спишь и платок свалится — плохо то. Утром, когда встанешь и надо приготовлять пищу, — свекр около печи греется; опять же еду нельзя приготовлять. К постели свекра подойти нельзя. Рубаха свекра свалится — опять плохо. Штаны его упадут — поднять нельзя. Если перед печью рубаха свекра повешена, — опять же к печи подойти и пищу приготовлять нельзя. Другой, отдельный, дом нам построить надо. Вместе как жить?“

Тот разговор сын отцу передал. Отец согласился. Три сына, друг другу помогая, дом поставили («ӱч карындаш ӧбӧlӓмiп ӱгӓlagi»). Старший сын с женой отдельно жить стал.

Не прошел еще месяц, тот старший сын исчез.

„Старший сын мой куда ушел?" — старик у невестки спросил.

„Промышлять в тайгу ушел!" — ответила.

„Когда промышлять идут, три брата не разлучаясь вместе ходят, один как это он пошел?" — старик сказал. Взятая невестка ответила: „Он сказал: «Две ночи на промысле ночую (äкі коноры̆м)», — а уже два месяца прошло".

Отец и братья зарыдали. То ли он медведя повстречал, и медведь его задрал, то ли его ружье в него выстрелило. Человек, на два дня отправившийся промышлять, как два месяца в тайге пробудет? Не иначе как он умер!" — Так меж собой рассуждая, рыдали.

Старик к невестке пришел и сказал: „Я тебя за моего среднего сына замуж выдать хочу («мäн сäнi аҕа отлож орҕа јадым» — 'я тебя ему посадить хочу')!"

Невестка ответила: „Я согласна!"

За среднего сына старик ее выдал («ортон уҕлуна олтожуп салды» — 'к среднему сыну посадил', 'поселил'). Вместе в ее доме жить стали.

Еще неделя прошла. Средний сын тоже пропал. Старик, придя, спрашивал: „Куда мой средний сын ушел?"

Невестка ответила: „Промышлять отправился!"

„На сколько дней ушел?"

Невестка ответила: „Раз ночую и вернусь («пiр конуп нанарым») — сказал. Раз ночевал, не вернулся. Три ночи уже там ночевал".

Свекр сказал: „Три брата никогда не разлучались. Когда промышляли, всегда вместе ходили. После того, как женился, как это у него ум переменился («кiжi алҕанныҕ кiјiндä саҕыжы кајдып пашколап парјат»)?"

Три месяца прошло. Того ушедшего сына дождаться не могли.

Старик с младшим сыном разговор повел: „Ясно, что он умер («анын ӧlгäжi пажа јарт полду»). Теперь как быть?"

Невестку приведя, он ей сказал: „Теперь я хочу тебя за моего младшего сына выдать!"

Невестка согласилась: „Если возьмет, я за него пойду!"

За младшего сына старик ее выдал.

„Теперь — нас немного, нас всего четверо осталось. Два сына умерли. Теперь в одном месте жить надо!" — старик сказал.

Невестка ответила: „Порознь жить лучше!"

Старик сказал: „Людей у нас немного. В одном доме жить надо!"

Невестка сказала: „Давайте днем в одном доме будем, ночью же лучше нам в разных домах спать!"

Старик согласился.

Днем в одном доме жили, пищу приготовляли и ели. Ночью в разных домах спать укладывались.

Девица, дочь старика, что-то неладное почуяла («кырак алап кӧрӱп турду»). На следующий день утром, когда еще заря не занялась, она к дому брата пошла. Брат ее только что убит был, и голова его в печь была сунута. То через окно увидя, девица сразу домой побежала. Домой придя, она отцу сказала: „Младший брат мой убит, голова его в огонь печься положена“.

Отец, волоса на висках вырывая, рыдал. „Это не человек оказывается. Это горного хозяина дочь — рыжая девица! Теперь мы куда от нее уйдем? — говорил. — Древние старцы («озоҕонан улус») так говорили: горного хозяина дочь («таҕның албаным») надо вдруг испугать. Когда месяц полный станет и на убыль пойдет («пір паш алдырарда» — ‘когда у месяца отберется одна голова, т. е. когда у месяца одну голову возьмут’), в первый день, как месяц на ущербе будет («аj кызыл чыҕаттан» — ‘когда месяц красным всходит’), — в самое то время попробую-ка я ее испугать!“ Дочь же свою он утешал: „Не плачь, дитя мое!“ — говорил.

Когда месяц на убыль пошел («аj пір паш алдырып шыҕарда»), старик к невестке отправился и, пугая ее, сказал: „Скверное жилище отца твоего, из пихтовых ветвей сделанное, огонь охватил. Я моему свату помочь огонь тушить хотел было, но, состарившийся человек, я не мог туда пойти!“ Невестка сразу поверила, сказанное за правду приняла и сказала: „Сразу как только увидел, что не сказал?!“ Обе груди на плечи закинув, побежала.

Дочь старика сказала: „Скорей убежим отсюда! Если она назад воротится, она нас съест!“ Старик сказал: „У нас коня нет, пешком как итти?“ Тогда девица сказала: „Ты разве душу свою не жалеешь? Скорей уйти надо!“ Говоря так, девица плакала. Отец ей ответил: „У нас коня нет, пешими убежать у нас сил не будет. Если она назад вернется, она за нами, ровно летящая птица, погонится“. Тогда девица сказала: „Если ты оставаться хочешь, оставайся! Я хоть одна, да уйду!“

Девица, в путь собравшись, одна ушла. Старик сказал: „Как же я останусь? Единственное мое дитя, куда глаза глядят, ушла; так погибнуть в момент («тäӊ пiјiп јӱруп ӧлäп јат»)!“ Вслед за ней, снарядясь, в путь отправился.

И отец и дочь, идя, огромного моря достигли. Чтобы его переплыть, у них уменья не было («аны нäжäр пäкäзi јок полду»). [Стоящие] деревья срубив, они лодку сделали. Сделав лодку, в нее вошли.

Невестка, вернувшись, за ними погналась. Их догонять стала. Старик, видя, что она их настигает, сказал: „За свекром невестке следовать нельзя! Платок, на твоей голове повязанный, куда делся?“

Дочь хозяина горы — рыжая девица подумала: „И вправду, разве не стыдно без платка свекру на глаза показываться?“

Руками за голову схватилась, руками голову закрыв, остановилась. В это время тот старик с дочерью через море переправились.

Хозяина горы дочь — рыжая девица, устыдившись, обратно повернула. Старик с дочерью убежали.

Потом, дойдя до большого города, они туда вошли. Там жить стали. Оттуда я сюда вернулся. Больше ничего не было («паза јок полду»).

16

Прежде один человек жил. Тот человек коня имел. Волк коня схватил. Схватив, коня съел. Тот человек подумал: „Дай-ка я волка из ружья застрелю!" Он прицелился, но не выстрелил, волк его остановил. Снова задумал волка застрелить. Опять волк его остановил и сказал: „В меня не стреляй! За мной следуй!"

Тот человек вслед за волком пошел. Когда он так ушел, он волка в тайге в камнях потерял. Остановясь, он подумал: „Я дураком оказался! Волка не убил, теперь да вернусь-ка я домой!" Так я размышлял.[18]

На гладком месте дверь открылась. „Сюда входи!" — волк сказал. Я вошел. Тот волк — хозяин горы был. Он спросил: „Что ты возьмешь?"

Все, что он мне ни давал, я не брал. Назад оглянувшись, я увидел, что у двери собака лежит. Я ее [у него] спросил. Он мне [ее не отдавал. На собаку глядя, он плакал, на меня глядя — смеялся. Наконец, он мне] собаку отдал. „Собаку возьми! Ты ее по дороге не бей!" [— сказал].

Взяв собаку, я домой вернулся. По дороге собака обессилела. Взяв ее на руки, я ее принес домой. Вернувшись домой, я ее положил у двери Сам же лег и уснул. Утром, когда я встал, еда была уже приготовлена. Я сел и поел. „Эта еда кем приготовлена?!" — я подумал.

Снова, лишь только я лег, я уснул. Когда я утром встал, опять еда была приготовлена. Опять я подумал: „Кем это еда приготовлена? Сегодня я спать не буду и посмотрю!"

Когда на заре я взглянул, то увидел, как давешняя собака встряхнулась, собачью шкуру («адај кäбі») отбросила. Словно солнце и луна засверкала. Потом я опять поглядел, — та собака девицей стала. Собачью личину — шкуру я в печь швырнул. То дочь хозяина горы была.

Вместе мы жить стали. Семьдесят семь детей родилось. Они разговаривали на семидесяти семи различных языках. Потом разошлись. Говорящие на семидесяти семи различных языках люди, разойдясь, в разных землях жить стали.

Примечания

1 «Ажыђ» — 'запас', т. е. запас пищи и все охотничье снаряжение (порох, дробь, пистоны и т. д.), которое охотники берут с собой на промысел.

2 «Калганчы ајыл» — улус, расположенный наиболее близко к месту промысла.

3 «Тäбiр» — капкан, 'железо' — название орудия промысла по тому материалу, из которого оно сделано.

4 «Сак аразы» — водка, специально приготовленная к приходу охотников с промысла.

5 «Пара» — сеть в виде морды, на рыбу.

6 «Шöрчы» — человек, умеющий играть на «шöр» — дудка (род свирели) из стебля борщевника.

7 «Кајчы» — сказитель, рассказывающий сказки нараспев под аккомпанемент двухструнного музыкального инструмента — «комыс» — род балалайки.

[8] «Кај» — сказка, которая поется под аккомпанемент «комыс'а».

[9] «Кара аҥ» — 'черный зверь' — иносказательное название соболя.

[10] «Атђыр» — 'котелок'. С котелком, который охотник брал с собой на промысел, он связывал представление об удаче, счастье. Пролить «алђыј» — значить потерять свое счастье.

[11] «Тӧргун» — вино и угощение, которые несут молодые родителям невесты и ее родственникам. Такое посещение после свадьбы дома родителей невесты считалось обязательным. Обычай этот является пережитком матрилокальности брака.

[12] «Палалајкä» — русская балалайка; так кумандинцы очень часто теперь называют свой старинный инструмент — «комыс».

[13] «ТаЂныб албаны» — 'подданный хозяина горы', его народ, в данном тексте — дочь хозяина горы.

[14] «Угдä кiжiлäр» — 'находящиеся дома люди'. Термином «убдäжi» — 'находящийся дома', 'хозяин дома' — кумандинцы называют жену.

[15] «Нäк» — 'корова'. Промысловые животные мыслились скотом хозяев тайги. Ср. в легенде 8: „«черную корову» поймаем и отдадим“.

[16] «Сыбыска» — свистулька из бересты, при помощи которой приманивают зверя.

[17] «Тутпаш» — кусочки теста — лапша из муки, чаще всего ячменной, сваренная вместе с рыбой или мясом.

[18] Здесь рассказчик переходит на повествование в первом лице — что весьма обычно для кумандинских легенд и сказок — и дальше ведет рассказ от себя.

Мамонт в искусстве народов Сибири[1]

С. В. Иванов

Изображения мамонта относятся, как известно, к числу древнейших сюжетов первобытного искусства. Первый гравированный на кости рисунок мамонта найден был в 1864 г. Эдуардом Лартэ в пещере ла Мадлен, во Франции (департамент Дордонь). С тех пор в разное время, как в Западной Европе, так и на территории Советского Союза, открыт был ряд других, гравированных, живописных и скульптурных изображений мамонта, обогативших историю искусства палеолита серией интереснейших памятников реалистического искусства. В конце мадленского времени, с исчезновением самого мамонта, исчезают и его изображения.

Однако в сознании людей образ мамонта удерживался, повидимому, в течение долгого времени и, облекаясь в фантастические формы, находил свое выражение в народных легендах, в представлениях о разного рода сказочных животных, часто ничего общего не имевших с тем мамонтом, современником которого был человек палеолитической эпохи.

Значительную роль при этом играли находки костей вымерших животных, в первую очередь костей и бивней мамонта, поражавших людей своими необычайными размерами. Эти находки порождали представления о птицах-великанах и о животных-гигантах, наделенных одним или двумя рогами, за которые обычно принимались бивни мамонта.

Особенно богаты рассказами о чудесных рогатых животных литература средневековья, где они фигурируют под именем „единорогов" и „инрогов", и славянские стихи, в которых описывается огромный зверь под названием „индрик" или „инрог". Индрик считается матерью всех зверей и имеет голову и хвост коня, а тело рыбы. Он живет где-то далеко, за морем, глубоко под землей. В различных книгах — средневековых „бестиариях", „физиологах", „азбуковниках", „голубиной книге" и других — индрик и ему подобные фантастические животные рассматриваются как существующие в действительности.

---

[1] Доложено на научном заседании Института этнографии АН СССР в Ленинграде 8 февраля 1946 г. Наиболее интересные дополнения к докладу, печатаются ниже, в виде приложений к настоящей статье.

В „голубиной книге“ образ индрика рисуется, например, в следующем виде:

Живет зверь за Океаном морем,
И рогом проходит зверь по подзéмелью,
Аки ясное солнце по поднéбесью,
Он происходит все горы белокаменные,
Прочищает все ручьи и проточины,
Пропущает реки, кладязи студеные.
Когда зверь рогом поворотится,
Словно облацы по поднéбесью.
Вся матъ-земля под ним всколыбается...
Все зверья земные к нему прикланятся,
Никому победы он не делает.[1]

На Севере европейской части СССР и, особенно, в Сибири, где найдено много остатков мамонта, русские крестьяне также думали прежде, что мамонт — животное реальное, живущее глубоко под землей, не любящее солнечного света и имеющее вид быка или лося. Иногда приводили даже размеры этого животного: „высотою трех аршин, длиною пяти аршин“, или „в 5—6 раз больше лося“.

Григорий Новицкий, составивший в начале XVIII ст. первое этнографическое описание хантов (остяков), также почти не сомневался в существовании мамонта. На основании опросных сведений, полученных им от русского населения, он говорит, что о мамонте „... различно разумеють: глаголют же нецыи звера сего быти земна, иже влагою земною живеть и в пещерах земных обретается; наипаче в влажных; сухого бо и зрачного воздуха блюдется зело, и глаголють, яко егда киим случаем пещера его опадеть, и изыйдеть на воздух, в влажную же скоро не обратится пещеру, тогда воздухом скоро убивается и погибает и тако оставляет кости“. Относительно „рог“ добавляет: „роги оные крестообразно сложени на себе носяща“.[2]

Сходные представления о мамонте сложились и у финских народов. Так, например, в XVII столетии эсты рассказывали, что „мамонт живет и ходит под землею, прочищает русла ручьев и подземных рек“.[3]

У народов Сибири, главным образом тех, которые населяют ее Север, представления о мамонте, основанные на находках остатков этого животного, прежде были широко распространены, но здесь, в отличие от европейских, они имели ясно выраженную религиозную окраску и вплетены

[1] В. Ф. Миллер. О лютом звере народных песен. Древности. Тр. Моск. археол. общ., т. VII, в. I, М., 1877, стр. 3.

[2] Г. Новицкий. Краткое описание о народе остяцком 1715 г. СПб., 1834, стр. 15—16. См. также: П. А. Городцов. Мамонт. Западно-сибирское сказание. Ежегодн. Тобольск. муз. 1903 г., в. XVIII, Тобольск, 1910, стр. 1—4. — Г. Н. Потанин. Восточные мотивы в средневековом эпосе. М., 1899, стр. 525.

[3] П. К. Симони. Заметки Ричарда Джемса о чуди, лопарях, самоедах и черемисах. Из рукописи 1618—1620 гг. Сб. Ленингр. общ. изуч. финно-угорск. нар., I, Л., 1929, стр. 129. Там же дается ссылка на работу: Anonimorum. Aller neusten Staat von Casan, Astracan, Georgien und Sibirien, изданную в 1720—1723 гг., где в гл. 6-й приводятся данные о мамонте, записанные пленными шведами со слов сибиряков.

были в идеи шаманистов о подземных зооморфных духах, находящихся в распоряжении шаманов. Существование таких представлений, восходящих, повидимому, к глубокой древности, само по себе интересно. Не менее интересно, что у народов Севера еще совсем недавно делались изображения этих вымерших животных, весьма, впрочем, далекие от хорошо известных скульптур и рисунков палеолитической эпохи. Быть может, это несходство и было одной из причин недостаточного внимания к ним со стороны исследователей. Надо отметить, что изображения мамонтов не сразу отыскиваются среди множества других шаманских фигурок, изображающих разнообразных представителей сибирской фауны. Лишь путем детального изучения изображений и сопоставления отдельных их признаков с данными, содержащимися в рассказах народов Сибири о мамонтах и их внешнем виде, представляется возможным выделить интересную серию мамонтов среди произведений мелкой шаманской скульптуры, изображающей фантастических животных. Чрезвычайно важное значение при этом приобретают местные термины, устраняющие всякие сомнения в принадлежности изображений к категории мамонтов. К сожалению, термины приводятся далеко не всеми собирателями.

Рассказы о мамонте записаны у народов как западной, так и восточной Сибири. Они не чужды также маньчжурам и китайцам, хотя у последних образ этого зверя принимает несколько иные черты. Из рассказов видно, что животное имеет очень крупные размеры, боится солнечного света и живет под землей, где прокладывает себе дорогу с помощью огромных рогов. Некоторые эвенки, селькупы, ханты и манси думали, что мамонт относится к числу подводных животных, другие представляли его себе в виде исполинской птицы.[1] Вопрос о реальности такого мамонта и о его существовании в настоящее время или в недавнем прошлом не вызывал никаких сомнений у народов Севера. Опираясь на ряд своих наблюдений над природой, они полагали, что ежегодно появляющиеся в результате половодья разрушения берегов, обвалы, внезапный треск льда на реке являются результатом подземных или подводных передвижений мамонтов. Наталкиваясь на новую пещеру, люди видели в ней жилище этого животного. Находка свежих и неповрежденных бивней убеждала их в том, что животные, которым эти бивни принадлежали, существуют еще и в настоящее время, а так как никто не встречал мамонта на поверхности земли, то думали, что его постоянное местопребывание находится под землей. Основываясь на этом, русские крестьяне западной Сибири высказывали даже предположение о характере пищи мамонта. Будучи животным подземным, он не мог быть причислен ими ни к травоядным, ни к хищным; по их мнению, мамонт питался каким то составом, имеющим вид камня.[2]

У юраков мамонт известен под именем «кипаха».[3] Другие ненецкие

---

[1] А. Норденшельд. Путешествие вокруг Европы и Азии на пароходе „Вега" в 1878—83 гг. СПб., 1881, стр. 396.

[2] П. А. Городков. Мамонт..., стр. 1—4.

[3] К. М. Рычков. Береговой род юраков. Зап. Зап.-Сиб. отд. ИРГО, т. XXXVIII, Омск, 1916, стр. 183.

названия его «janhorei» (Старцев), «еггора» (Финш и Брэм) являются не совсем точно записанным словом «jaŋ hora» («от ja» — 'земля' и «hora» — 'самец'), что значит „земляной бык".[1] Питался он, по рассказам ненцев, растениями или землей и очень быстро бегал. Жил этот зверь прежде на земле, а потом якобы ушел в землю. Некоторые ненцы уверяли даже, что слышали иногда его рев, доносившийся из-под земли. Там, где он ступал, образовались реки и озера, где рыл землю — поднялись сопки и горы, появились овраги. Перед этим сильным и крупным зверем ненцы испытывали некоторый страх и считали его священным животным.[2]

Жители Васюганья представляли себе мамонта страшным подземным чудовищем, которое в начале жизни имело облик лося, а с наступлением старости теряло зубы и рога, переселялось под землю или в воду и там перерождалось и видоизменялось. При этом рога у него отрастали вновь, но уже не ветвистые, а прямые.[3]

Нарымские селькупы различали прежде два вида мамонтов: один из них — «сурп-козар» — 'зверь-мамонт', другой — «кволи-козар» — 'рыба-мамонт'. «Сурп-козар» походил на лося и, будто бы, вел от него свое происхождение. По мнению селькупов, лось, дожив до глубокой старости, превращался в мамонта, и у него вместо рогов вырастали клыки, пользуясь которыми, он разрывал берега рек. После превращения это животное приобретало способность жить как на суше, так и в воде. Что касается «кволи-козар'а», то он своим видом, якобы, напоминал щуку. После ста лет эта щука принимала огромные размеры и переселялась в глубокие озера.[4] По словам Е. Д. Прокофьевой, селькупы р. Парабели считали мамонта своим предком.[5]

Идея о метаморфозе животных, наступающем, якобы, в связи со старостью и одряхлением, не одинока. Ближайшую аналогию ей мы находим у народов Дальнего Востока. Там эта идея была известна еще до нашей эры. Вот что говорится по этому поводу в „Шу-Цзин" — одном из старейших китайских сочинений исторического характера:

„Водяная змея... после 500 лет видоизменяется в «цзяо» (чешуйчатую змею, — *С. И.*); «цзяо» после 1000 лет превращается в «лунг'а» (т. е. в дракона, — *С. И.*); «лунг» через 500 лет превращается в «цзио-лунг'а»

---

[1] Любезно разъяснено В. Н. Чернецовым. См. также слово «янггора» — 'мамонт' в „Кратком ненецко-русском и русско-ненецком словаре" Г. Д. Вербова.

[2] Г. Старцев. Самоеды. 1930, стр. 62. — П. Третьяков. Туруханский край. Зап. ИРГО по общ. географ., т. II, СПб., 1869, стр. 416. — О. Финш и А. Брэм. Путешествие в Зап. Сибирь. М., 1882, стр. 522. — А. Шренк. Путешествие по северо-востоку Европейской России через тундры самоедов к северным Уральским горам в 1837 г. СПб., 1855, стр. 275—276.

[3] А. П. Окладников. Исторический путь народов Якутии. Якутск, 1943, стр. 38.

[4] Н. П. Григоровский. Очерк Нарымского края. Зап. Зап.-Сиб. отд. ИРГО, кн. IV, Омск, 1882, стр. 49—50. Говоря о „нарымских туземцах", автор не называет их селькупами, но приводимые им местные термины указывают на селькупов.

[5] Пользуюсь случаем выразить здесь благодарность Е. Д. Прокофьевой, В. Н. Чернецову и М. Г. Левину за сообщение некоторых не известных в литературе данных о мамонтах.

(рогатого дракона, — *С. И.*) и еще через 1000 лет — в «ин-лунг'а»" (т. е. в крылатого дракона — *С. И.*).[1]

Маньчжуры, говоря о мифическом звере «тун-ситунь», похожем на огромную черную лисицу с бычьей головой и одним рогом, говорили, что в старости он покрывается чешуей.[2]

Таким образом, рога, чешуя и крылья некоторых легендарных водяных и сухопутных животных рассматривались иногда как позднейшие их признаки. Это обстоятельство также заслуживает быть отмеченным.

Манси (вогулы) называют мамонта «ма-хар» — 'земляной бык'. Но им, по словам В. Н. Чернецова, известно было и другое, подводное рогатое существо — «апьтэн-сорт». Это огромная, до четырех сажен длиною, щука, наделенная рогами оленя. Манси думали, что она живет в озерах, отличается злым характером и при случае поедает людей. Близким к мамонту является также «виткащ», ведущий будто бы свое происхождение от лося или медведя, перешедших в воду. Считалось при этом, что у лося на месте старых вырастали новые, прямые и длинные рога и появлялся рыбий хвост. Размеры животного значительно увеличивались. «Виткащ» избирал своим местопребыванием речные водовороты или озера. Прежде, — говорили манси, живущие в верховьях Лозвы, — рыбо-лосей было много, теперь же они встречаются в незначительном количестве.[3]

Ханты (остяки) называют мамонта так же, как и манси, «мы-хор» или «мы-кар» — 'земляной бык'.[4] У салымских хантов для щуки-мамонта записано название «весь».[5] Представления хантов о мамонте также сходны были с мансийскими. И здесь фигурировали, с одной стороны, громадные рогатые щуки, обросшие шерстью, с другой — подземные животные, затевавшие иногда между собою такую борьбу, что лед в озерах ломался со страшным треском.[6]

Эвенки называют мамонта «сели», «сöли», «сэли», «хееі», «хели». Тем же словом они называют бивни мамонта и мамонтовую кость. Сходное с этим слово «ehele» применяется по отношению к ящеру — главному духу шамана.[7] По словам М. Г. Левина, изучавшего северобайкальских эвенков, последние в одних случаях считали мамонта большой рогатой рыбой, живущей в море, в других — видели в нем полурыбу-полузверя, имевшего голову сохатого, а хвост и туловище рыбы. Иногда этих мифических животных наделяли ногами. Прежде, — говорили северо-

---

[1] M. W. de Visser. The Dragon in China and Japan. Verhandel. d. Konikl. Akad. v. Wetensch. te Amsterdam. Afdeel. Letterk., Deel. XIII, № 2, Amsterdam. 1913, стр. 72.

[2] И. Захаров. Полный маньчжурско-русский словарь. СПб., 1875, стр. 747.

[3] Устное сообщение В. Н. Чернецова.

[4] A. Ahlqvist. Über die Sprache der Nord-Ostjaken, I, Helsingfors, 1880, стр. 103.

[5] П. Городков. Поездка в Салымский край. Ежегодн. Тобольск. губ. муз., в. XXI за 1911 г., Тобольск, 1913.

[6] Садовников. С реки Ваха Сургутского уезда. Ежегодн. Тобольск. губ. муз., в. XIX, Тобольск, 1909, стр. 21. — П. Третьяков. Туруханский край. Зап. ИРГО по общ. геогр. т. II, СПб., 1869, стр. 459.

[7] К. Рычков. Медный змий. Зап. Зап.-Сиб. отд. ИРГО, т. XXXVIII, Омск, 1916, стр. 40. Ульчи и гольды словом «iselan» называют ящерицу.

байкальские эвенки, — мамонтов было много, теперь они вывелись.[1] По мнению енисейских эвенков, «сели» — вредное животное. Оно обитает в земле, преимущественно у побережья Ледовитого океана. Проходя по земле, оно оставляет за собою тропы, а на месте отдыха — озера.[2]

В Якутии, где имеются значительные скопления костей мамонта, об этом животном сложились представления, близкие к тем, которые мы находим у эвенков. От эвенков же якуты заимствовали и его название «cäli», но у них есть и другое название для мамонта: «ӯ-оҕуса» — 'водяной бык'.[3] Мамонт, по рассказам якутов, имел огромные размеры и относился ими к числу рогатых животных. Его присутствие в воде, — говорили якуты, — особенно заметно зимой, когда он своими рогами задевает лед на реке, который при этом трещит и ломается. Мамонт считался у якутов духом-хозяином воды.[4]

Маньчжуры считали мамонта огромной мышью, обитавшей в северных странах, под толстым слоем льда. Мясо этой мыши весило, якобы, 1000 фунтов и было вполне съедобным, а шерсть достигала нескольких футов длины. Маньчжуры называют мамонта «чжухэнь сингэри».[5]

По легендам китайцев, бивни мамонта представляли собою зубы исполинской крысы «тиен-ту», водившейся, якобы, исключительно на Севере на холодных побережьях Ледовитого моря. Китайцы полагали, что «тиен-ту» избегает света, обитает внутри земли, в темных пещерах, и производит землетрясения. Мясо его считали съедобным и даже полезным для человека.[6] Следует отметить, что в рассказах маньчжуров и китайцев мы встречаем такие черты мамонта, которые значительно ближе к действительности, чем легендарные описания этого животного у большинства народов Сибири. Можно поэтому предположить, что до китайцев каким-то путем доходили слухи о находках не только костей и бивней мамонта, но, возможно, и его туши с остатками шерсти и годным к употреблению мясом.

В пользу такого предположения говорит также то обстоятельство, что китайцы считали находимые бивни мамонта „зубами“, в то время как большинство других народов видело в них „рога“ животного. Только на крайнем северо-востоке Сибири мы находим представления о мамонте, близкие к действительности. В. Г. Богораз сообщает, например, что, по мнению чукчей, бивни мамонта — это его клыки, торчащие из носа или растущие

---

1 Устное сообщение М. Г. Левина.

2 К. Рычков. Енисейские тунгусы. Землеведение, М., 1922, кн. I—II, стр. 93.

3 А. Миддендорф. Путешествие на Север и Восток Сибири, ч. II, СПб., 1869, стр. 821. — Э. Пекарский. Словарь якутского языка, в. 7. Л., 1925, стр. 1737. — А. Попов. О верованиях якутов Якутской области. Изв. ВСОРГО, т. XVII, № 1—2, Иркутск, 1886, стр. 128.

4 А. Миддендорф. Путешествие..., стр. 821. — Пекарский и Попов. Сб. „Очерки по изучению Якутского края“, Иркутск, 1928, стр. 7. — Э. Пекарский. Словарь..., стр. 1737. — А. Попов. О верованиях..., стр. 128.

5 И. Захаров. Полн. маньчж.-русск. словарь, стр. 1004.

6 А. Норденшельд. Путешествие вокруг Европы и Азии..., стр. 396.

на плечах. В то же время чукчи считали мамонта подземным животным, пролагавшим себе узкие проходы в земле.

Юкагиры, судя по изображениям, также видели в мамонте животное, наделенное огромными клыками.

Эскимосы р. Квихпак предполагали, что бивни мамонта, которые они иногда находили в земле, принадлежали гигантским оленям, приходившим в древние времена откуда-то с востока. Верили, что этих оленей будто бы истребил всех до одного какой-то великий чародей, поэтому такие олени теперь не встречаются. Другие эскимосы рассказывали, что олени-великаны не исчезли окончательно, а живут под землей, откуда доносится по временам их рев; раз в году они ночью выходят на поверхность земли.[1]

Азиатские эскимосы также знают легендарного мамонта. Они называют его «камагрита».[2]

Чукчи и юкагиры находили, повидимому, не только бивни, но и целые туши или части туши мамонта. Некоторые указания на это дает их фольклор. Так, в одной из сказок говорится о том, как однажды чукчи, найдя пару бивней мамонта, торчащих из земли, принялись бить в бубен и произносить заклинания. Тогда голый костяк мамонта стал обрастать плотью, и люди ели мясо животного.[3]

Таким образом, основываясь на описательных признаках этого фантастического зверя, можно наметить два типа „мамонтов“ — восточный, который мы находим у чукчей, коряков, китайцев и маньчжур, и западный, известный большинству народов центральной и западной Сибири, а также народам европейского Севера. Первый более близок к действительному облику мамонта: животное наделено огромными бивнями, отличается крупным весом и длинной шерстью, причем мясо его считается съедобным; это животное принадлежит к числу сухопутных. Второй тип отклоняется от первого в сторону легендарного рогатого животного, соединяющего в себе черты водяного и сухопутного зверя. Двойственная природа мамонта проявляется в ряде признаков, которые находят свое отражение и в его изображениях, к рассмотрению которых мы и переходим.[4]

У палеоазиатов, несмотря на их склонность к скульптуре и рисункам, изображения мамонта встречаются крайне редко. Уникальной следует считать фигуру этого животного, начерченную кончиком ножа на деревянной дощечке юкагирской работы, найденной В. Г. Богоразом в 1897 г. в одном из заброшенных амбаров на р. Анюе (рис. 1). Рисунок нанесен на левой,

---

[1] Обитатели северо-западных берегов Америки. Сын отечества, т. 7, отд. III, СПб., 1839, стр. 75.

[2] Личное сообщение эскимоса Уйгахпака, студента Лен. Гос. университета.

[3] В. Г. Богораз. Чукчи, II. Религия. Л., 1939, стр. 37—33.

[4] Наряду с литературными источниками, для настоящей статьи использованы коллекции следующих музеев СССР: Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого Академии Наук СССР и Гос. Музея этнографии (Ленинград), б. Центрального антирелигиозного музея и Музея народов СССР (Москва), Музея Казанского университета, Амурского музея (г. Благовещенск). Администрации указанных музеев приношу благодарность за разрешение опубликовать некоторые из экспонатов в настоящей статье.

окрашенной в черный цвет части дощечки. Позади мамонта помещены фигуры лошади и собаки, а над ним две птицы, с каким-то неясным рисунком между ними. Правая половина дощечки окрашена в красный цвет, и на ней прочерчены контуры других животных, птиц и растений.[1]

Изображенное животное имеет массивное туловище и крупную тяжелую голову; хобот отсутствует. Бивни, начинаясь у носа, загибаются кверху и кончаются у загривка. Длинный хвост раздвоен, ноги тонкие и вытянутые. Изображение исполнено в реалистическом стиле. В искусстве современных народов Сибири, среди ряда изображений на ту же тему, оно дает наиболее близкий к оригиналу образ мамонта.



Рис. 1. Юкагиры. Изображение мамонта на деревянной дощечке. (По В. Г. Богоразу).

Какое значение имел этот уникальный пока рисунок, остается, к сожалению, неясным. Известно только, что дощечка, на которой нанесено изображение, употреблялась шаманами для призывания духов. Из другого источника мы узнаем, что у народов Анадырского края мамонт включался в число духов-помощников шамана и считался среди них самым сильным. Его услугами „пользовался" шаман во время своих „путешествий по подземному миру", с его же „помощью" вступал он „в борьбу" с другими шаманами. У самых сильных шаманов мамонт был главным духом.[2] В шаманском предании рассказывается, как однажды один старый юкагирский шаман вызвал «холбут aibi» — 'тень мамонта', сел вместе со своим сыном верхом на этого духа и заставил его плыть по озеру.[3] Приведенные факты показывают, что мамонт рассматривался юкагирами как один из сильнейших духов-помощников шамана.

Были ли изображения мамонтов у якутов — не известно. Что касается эвенков, то у них находим наиболее интересный и относительно богатый материал этого рода, главным образом в железной скульптуре.

По словам К. М. Рычкова, изображения мамонтов — железные или медные — были почти у каждого шамана енисейских эвенков. Они служили ему духами-помощниками во время воображаемых странствований по подземному миру.[4]

У эвенков, следовательно, мы находим ту же функцию интересующих нас изображений, что и у юкагиров. В Музее народов СССР в Москве хранится интересная коллекция изображений мамонта, собранная М. Г. Леви-

[1] В. Г. Богораз. Чукчи, II, стр. 33.

[2] Г. Дьячков. Анадырский край. Зап. Общ. изуч. Амурск. края, т. II, Владивосток, 1893, стр. 127—132.

[3] В. Иохельсон. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, ч. I. СПб., 1900, стр. 165, прим. 4.

[4] К. М. Рычков. Енисейские тунгусы..., стр. 93.

ным в 1927 г. среди северо-байкальских эвенков.[1] Металлические фигуры мамонтов встречаются обычно среди подвесок шаманского костюма эвен-

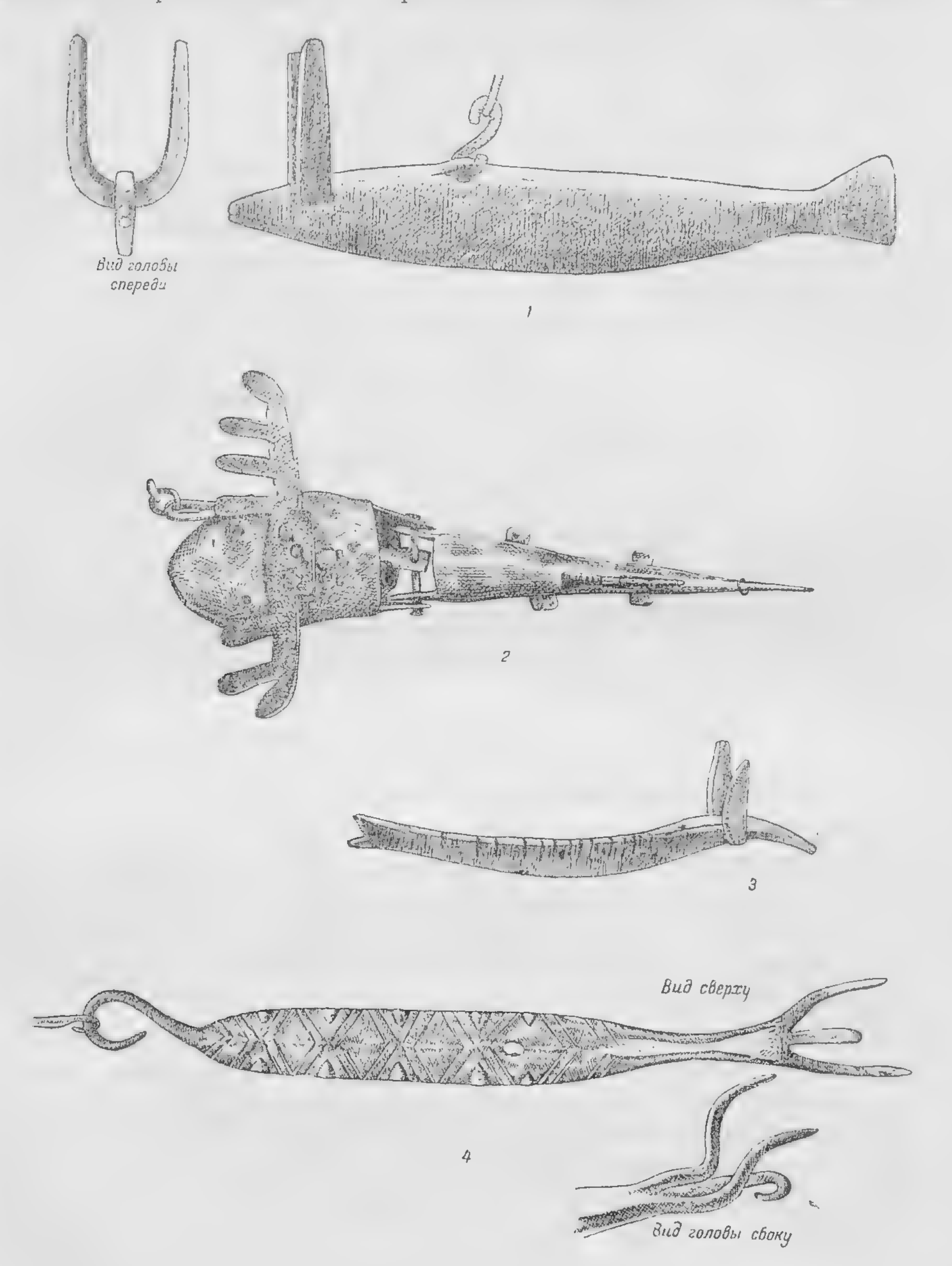


Табл. I. Эвенки. Изображения мамонтов на подвесках шаманского костюма.

ков. Имеются они и в других музеях Советского Союза, на костюмах енисейских, зейских, баргузинских и других эвенков. Не случайно боль-

---

[1] М. Г. Левин. Эвенки Северного Прибайкалья. Сов. этногр., 1936, № 2, стр. 77, прим

шинство известных нам крупных изображений мамонтов подвешено вдоль спины шаманского костюма, как бы прикрывая собою позвоночник шамана. Подвески прикреплены таким образом, что голова животного помещается у ворота костюма, выше всех других изображений, и занимает центральное место. Лишь в одном случае нам встретился костюм, на котором фигура мамонта была прикреплена под левой рукой (Музей Казанского университета). Очевидно, мамонт должен был „укреплять" самого шамана, делать его более сильным в борьбе с вредными духами.

Как и большинство других шаманских металлических изображений эвенков, фигуры мамонтов чаще всего состоят из пластины, представляющей собою туловище, голову и хвост животного. Рога являются или ответвлениями пластины, или (чаще) прикреплены к ней. Иногда они пропущены через отверстие в голове. Ноги большей частью подвижны. В одних случаях это — железные подвески в виде полого конуса, в других — обыкновенные цепочки.

Рассмотрим табл. I, дающую изображения безногих мамонтов у эвенков. На фиг. *1* изображен рогатый мамонт в виде рыбы. Отдельно (слева) показаны рога и голова спереди. Туловище представляет собою железную пластинку длиной 21 см, слегка сплющенную сверху и снизу. На спине пробито отверстие для крючка, за который фигура подвешена к костюму. Высокие прямостоящие рога сделаны из одного куска и вставлены в отверстие в голове. Трактовка тела реалистическая. (Эвенки. Музей Казанского университета).

Второе изображение мамонта в виде рыбы (налима) также отличается реалистическими чертами (фиг. *2*). Туловище полое и состоит из двух отдельных частей, оканчивающихся выступами, насаженными на шарнир. Изображение, таким образом, является подвижным. В широкой уплощенной голове пробиты два круглых глазных отверстия. К голове горизонтально прикреплена пластинка, вырезанная в форме оленьих рогов. Туловище суживается к хвосту и имеет по два небольших выступающих плавника с каждой стороны. Длина фигуры 30 см. (Эвенки р. Тынды, притока Зеи. Амурский музей).

На фиг. *3* представлен безногий мамонт с узкой вытянутой головой, увенчанной широкими прямостоящими рогами без ответвлений, похожими на огромные уши. Узкое и тонкое туловище оканчивается рыбообразным хвостом. Спина и, отчасти, бока покрыты насечкой. Перед нами изображение переходного типа: туловище и хвост — рыбьи, а голова — рогатого животного. (Прибайкальские эвенки. Музей народов СССР, Колл. VIII-6/90).

У фиг. *4*, также лишенной ног, рога гладкие, в виде слегка изогнутых вперед отростков, помещенных на голове, оканчивающейся загнутым вниз крючком, образующим петлю для привешивания изображения к горизонтальной пластинке. Пластинка пришита к спине шаманского костюма. Туловище мамонта плоское, суживающееся к шее, хвост образует петлю, к которой подвешена цепь. Края туловища слегка скошены и покрыты насечкой из парных линий и неглубокими выемками (по пяти с каждой сто-

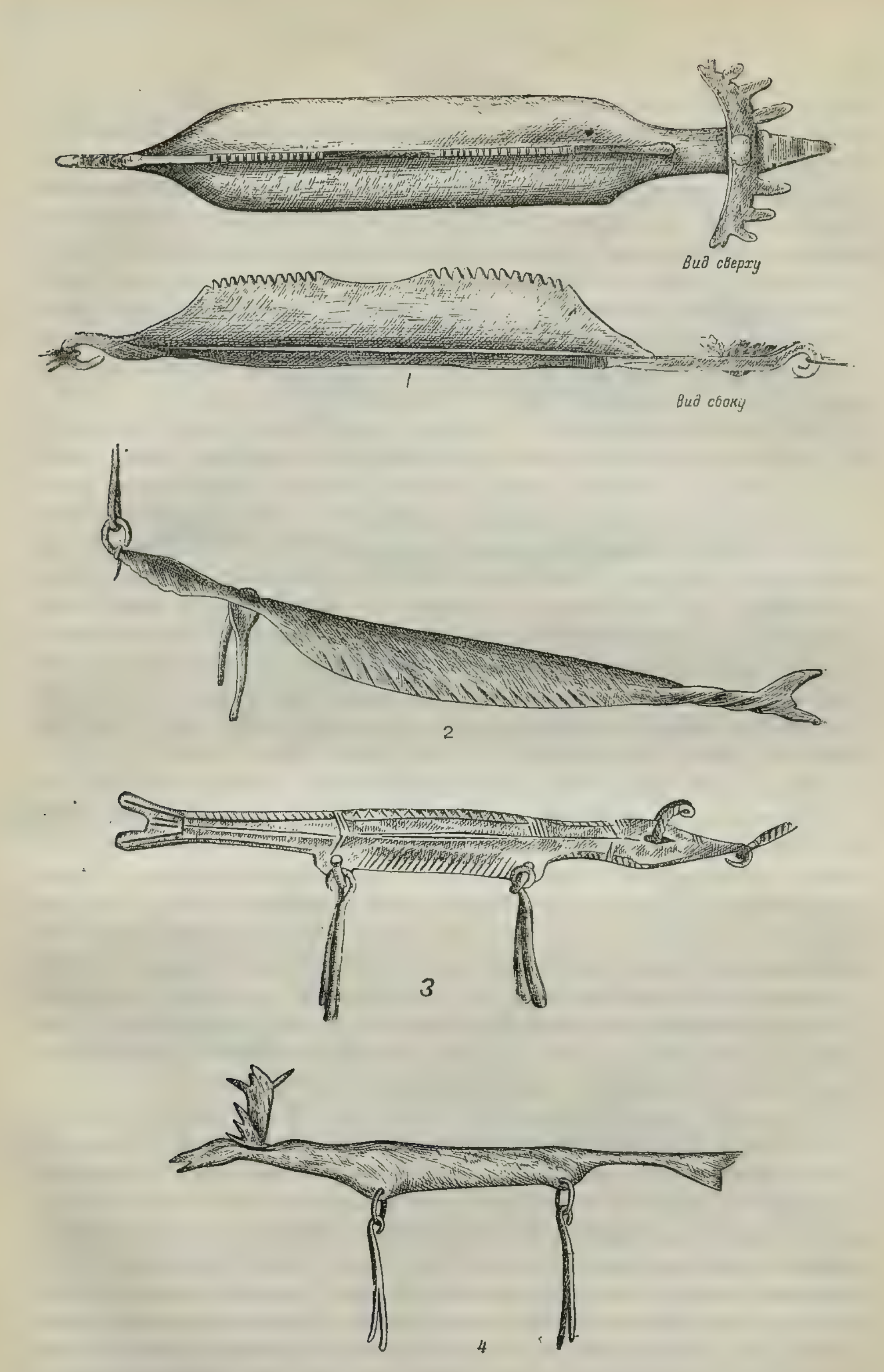


Табл. II. Эвенки. Изображения мамонтов на подвесках шаманского костюма.

роны). В центре спины — круглое отверстие. Длина фигуры 33 см. (Гос. Музей этнографии в Ленинграде, колл. № 163-I/a).

К той же серии безногих мамонтов должно быть отнесено эвенкийское железное изображение № 1572-3 из коллекций Гос. Музея этнографии (табл. II, фиг. *1*). Оно состоит из двух железных пластин — горизонтальной и приклепанной к ней вертикальной. Первая (см. вид сверху) оформлена в виде туловища с головой, вторая изображает собою спину животного, с характерным для лося повышением в передней ее части. Линия позвоночника вырезана в виде зубцов, прерывающихся на середине спины. Ширина туловища — 3 см, длина — 26 см, высота спины — 3.5 см. Туловище переходит в плоскую шею, голова, если смотреть на нее сверху, заостряется к носу и заканчивается загнутым книзу крючком. Такой же крючок сделан на месте хвоста. Рога в виде слегка искривленной пластинки с восемью небольшими отростками наложены поверх головы и приклепаны к ней с помощью сильно сплющенной ударами молотка втулки. Характерный профиль животного и форма рогов напоминают лося. Изображение мамонта на фиг. *2* табл. II имеет пару передних ног, сделанных из отдельного куска железа, и перекрученную заднюю часть туловища, оканчивающуюся рыбообразным хвостом. На туловище видны знакомые нам насечки. Голова переходит в роговидный придаток — петлю, за которую фигура подвешена к костюму. (Сев.-байкальские эвенки. Музей народов СССР, колл. 1927 г. № 76).

Интересный тип мамонта представлен на фиг. *3* той же табл. II. Плоское туловище животного, а также голова покрыты насечками и углубленными линиями, идущими вдоль позвоночника и по бокам. Хвост — раздвоенный, голова заострена и оканчивается крючком. Прямые, перекрученные и загнутые на концах рога вставлены в отверстие, прорезанное в голове, и слегка загибаются в сторону носа. Туловище, напоминающее скорее рыбу, чем зверя, имеет в нижней части два выступа, в каждом из которых пробито по отверстию. В отверстия пропущены загнутые крючкообразно концы железных подвесок, изображающих ноги. Фигура, вырезанная из куска железа, достигает в длину 22.5 см. (Эвенки. Гос. Музей этнографии в Ленинграде, колл. № 1923-14).

У мамонта, представленного на фиг. *4* табл. II, как и у предыдущего, преобладают признаки сухопутного животного. Один лишь хвост, раздвоенный на конце, указывает на то, что этот мамонт имеет отношение к водной стихии.

Трактовка изображения реалистическая. Голова и спина образуют хорошо очерченный профиль лося. Рот слегка открыт. На нижнем крае туловища имеются два полукруглых выступа с отверстиями в центре, через которые продеты проволочные кольца. К каждому кольцу подвешены узкие, раздвоенные на концах железные пластинки, изображающие ноги. Нижняя часть тела и ноги исполнены в условной трактовке. Вдоль позвоночника нанесена насечка, состоящая из коротких поперечных линий. Есть основания предполагать, что эта насечка, а также разного рода зарубки и впадинки по сторонам туловища представляют собою чешуйки —

один из второстепенных признаков водяного животного. Такие же насечки встретятся нам и на деревянных изображениях. Длина фигуры — 40.5 см. (Северо-байкальские эвенки. Музей народов СССР, колл. VIII-6/145).

Сходное с описанным, но более тщательно отделанное изображение рыбы-лося, имеющее в длину 27 см, представлено на фиг. 1 табл. III.[1] Плоское туловище его, сделанное из железной пластинки, оканчивается

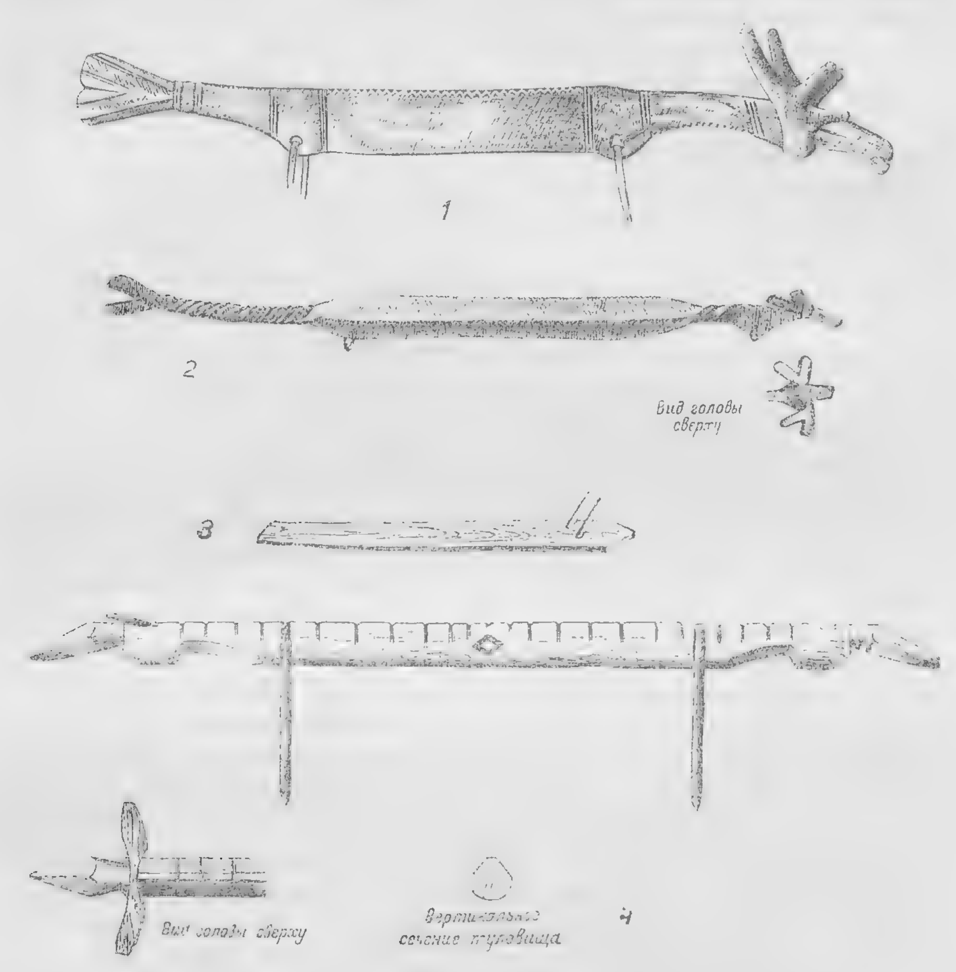


Табл. III. Эвенки. Изображения мамонтов на подвесках шаманского костюма.

слегка раздвоенным хвостом, покрытым врезными линиями, подчеркивающими его форму. Вдоль верхнего края идет насечка в виде зигзага. Тройные врезные линии пересекают в нескольких местах туловище в вертикальном направлении. Они выделяют и как бы подчеркивают голову, лопатки, круп и хвост животного. Нижний край шеи зазубрен,

[1] Схематический рисунок его был опубликован в 1905 г. А. А. Спицыным (Шаманские изображения. Зап. Отд. русск. и славянск. археолог. Русск. археолог. общ., т. VIII, в. 1, СПб., 1906, рис. 475).

очевидно, с целью показать свисающие пучки длинной шерсти. С художественной точки зрения обращает на себя внимание удачная моделировка шеи и головы, дающая характерный, четко очерченный профиль лося. Толстые с короткими отростками рога, огибающие голову сверху, приклепаны к ней с помощью металлической втулки. На месте ног подвешены железные цепи. За переднюю, более короткую цепь фигура мамонта подвешена к шаманскому костюму; две задние свободно свисающие цепи, длиной 73 см каждая, оканчиваются железными подвесками, которым придана слегка коническая форма. (Эвенки. Музей Казанского Государственного университета).

Фигура мамонта, похожая на предыдущую, но значительно более вытянутая, дана на фиг. *2* табл. III. Узкая хвостовая часть ее сделана путем скручивания железной пластины, оканчивающейся раздвоенным хвостом. Противоположный конец, также скрученный в несколько оборотов, образует шею. Рога на голове небольшие, раздвоенные. В нижней части туловища (у хвоста и головы) пробиты два отверстия, в которых сохранилось по одному звену от железной цепочки, изображавшей ноги. На пластинке с каждой стороны намечены грани, благодаря которым туловище животного слегка утончается к краям. Ребро пластины по всей длине туловища покрыто зарубками. Длина фигуры 49 см. (Эвенки Подкаменной Тунгуски. Б. Центральный антирелигиозный музей в Москве).

Наличие на некоторых изображениях мамонта коротких ног, длинного хвоста и покрытого зарубками хребта сближает их с фигурами драконов, нередко увенчанных такими же оленьими рогами, как и наши мамонты.

Кроме железных, эвенки делали и деревянные фигуры мамонтов. В Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого Академии Наук СССР хранится несколько таких изображений (колл. № 2216-4, 5, 6). Одно из них дано на фиг. *3* табл. III. Оно представляет собою дощечку около 70 см длиной, на одном конце которой укреплены два прямых отростка, представляющих собою рога. Фигура не имеет ног и крайне упрощена, являясь только намеком на животное. Баргузинские эвенки видели в ней рогатую рыбу. Ее название «соли» говорит о том, что перед нами мамонт в его рыбообразной разновидности. С этим вполне согласуется и назначение этого изображения: по воззрениям эвенков, дух мамонта, заключенный в деревянной дощечке, сопутствуя шаману в его „путешествии в подземный мир“ (камлание «öргіскі»), должен был пробивать дорогу среди камней при переходе через реки и моря.

Но, пожалуй, наиболее замечательной из всех виденных нами деревянных изображений мамонта является фигура, хранящаяся в Государственном Музее этнографии в Ленинграде (колл. № 1331-23). Она была доставлена в Музей в 1907 г. А. А. Макаренко от эвенков бассейна р. Подкаменной Тунгуски (фиг. *4* табл. III). Мамонт входил в группу других деревянных изображений духов и вместе с ними помещался в шалаше, стоявшем около юрты начинавшего свой искус шамана. О том, что эта фигура действительно является изображением мамонта, говорит ее название «соли».

Это редкое произведение монументальной скульптуры эвенков интересно с нескольких точек зрения. Прежде всего, оно поражает своими размерами: его длина достигает 3.55 м. Далее, обращает на себя внимание его необычайная форма: оба конца лиственничного бревна, из которого сделана фигура, обработаны в виде головы животного. С первого взгляда изображение можно принять за двухголовое, однако мы склонны видеть в нем не одного, а двух мамонтов, обращенных головами в противоположные стороны и соединенных вместе задними частями тела. На месте соединения прорублено сквозное отверстие в форме ромба. Подобного рода парные фигуры известны и по другим образцам деревянной и железной шаманской скульптуры эвенков, например по изображениям рыб, соединенных хвостами с оставлением небольшого отверстия между ними.

Изображение мамонта стоит на четырех ногах — палках, вставленных наклонно в прорези туловища. Длина каждой палки равна 1 м, но рост животного значительно ниже, так как ноги расходятся в стороны. Обе морды заострены и имеют стесы сверху и с боков.

Плоская дощечка, длиной в 62 см, прибитая поперек головы, вырезана в форме ушей, но изображает, видимо, рога, на что косвенно указывает ее название «дòтур». По разъяснению Г. М. Василевич, «дòтур» — это та часть „нижнего мира", где, по прежним воззрениям эвенков, протекает подземная река, перегороженная лосиными рогами. В связи с этим становится ясным, что описываемый мамонт относился эвенками к числу подземных животных, что вполне согласуется с древними представлениями об этом животном.

Туловище мамонта круглое, слегка суживающееся к позвоночнику. Вдоль спины, по всей длине ее, нанесены зарубки. Описанная фигура служила подставкой для вершин жердей, уложенных параллельно друг другу и ориентированных на север. Это еще раз подчеркивает ту важную роль, которую играл мамонт в шаманстве народов Сибири.

Нам остается сказать несколько слов о мамонтовидных изображениях селькупов (остяко-самоедов) и хантов. В Государственном Музее этнографии в Ленинграде хранится шаманский костюм, значащийся остяцким, но, судя по названиям его подвесок, приобретенный у селькупов.[1] На спине костюма имеется железная фигура длиной около 40 см (фиг. 7 табл. IV). Она напоминает своим видом рыбу и носит название «тын» (таймень?). Центральная часть головы и спина ее слегка приподняты, а края зазубрены (чешуя). Назначение фигуры не известно, но, судя по крупным размерам и центральному месту, которое она занимает на костюме, можно предполагать, что она изображает собою рыбу-мамонта.

В деревянной скульптуре хантов встречаются крупные изображения животных, во многом сходные с вышеописанными железными и деревян-

[1] Колл. № 273-1. По словам Е. Д. Прокофьевой, приводимые в описи названия подвесок, а также название самого костюма говорят о том что приобретен был на левой стороне Оби, у селькупов Каргасокского района.

ными фигурами мамонтов у эвенков и, несомненно, отражающие те же или близкие к ним представления о полурыбе-полузвере. Несколько экземпляров таких скульптур имеется в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого Академии Наук СССР (колл. № 5111-187, 188, 189, 190). Они найдены в 1931 г. И. М. Мягковым на р. Васюган, около оз. Тух-Сигат (Нарымский край).[1] Как эти, так и другие подобные им изображения были сложены в лесу, на месте, называемом местными

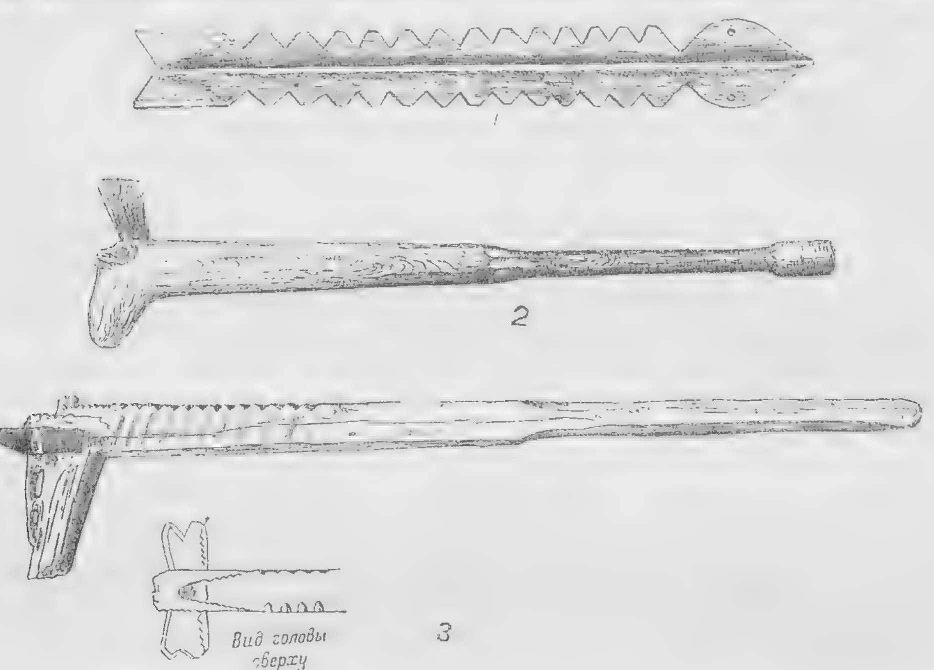


Табл. IV. Изображения мамонтов: фиг. *1* — у селькупов, фиг. *2* и *3* — у хантов.

жителями „городом слепых богов" («сымхи юнхи вач»). В письме к Б. Л. Богаевскому И. М. Мягков сообщает, что эти фигуры употреблялись на охоте за лосями с магическими целями и, по мере использования, сносились в указанное место и сваливались в кучу.[2]

На фиг. *2*, *3* табл. IV воспроизведены два изображения этих животных. Одно (фиг. *2*) имеет в длину 1.34 м (колл. № 5111-188). Оно вырезано из целого куска дерева (ствола с корневищем) и лишь слегка обработано. Утолщенная часть оформлена в виде головы лося. Два обрубленных корня изображают рога или уши животного. Хвостовая часть стесана и на конце утолщена.

---

[1] В. Н. Чернецов склонен считать эти изображения селькупскими или сделанными хантами, подвергшимися влиянию селькупов. Однако Е. Д. Прокофьева подобных изображений у селькупов не встречала. Что касается местных названий, записанных И. Мягковым, то они, по словам Прокофьевой, относятся к языку васюганских хантов.

[2] См. статью: Б. Л. Богаевский. О значении изображений „колдуна" в пещере трех братьев. Сов. этногр., 1934, № 4, стр. 52. Там же приводится фотографический снимок с изображений.

Второе изображение (фиг. 3) имеет сходную с предыдущим форму, но в художественном отношении более тщательно разработано (колл. № 5111-189). Длина его достигает 2.78 м. Туловище отесано топором и имеет форму четырехгранного бруса, несколько суживающегося к хвосту. Хвостовой части, занимающей около половины всей фигуры, придана путем стесывания граней округлая форма. Тяжелая массивная голова на конце морды срезана. На месте носа оставлена часть корня. Плоские с надрезом на конце уши торчат в стороны и по краям зазубрены. На голове имеется небольшой выступ-рог, края которого также покрыты зарубками. Глаза нанесены черной краской. Вдоль верхних граней туловища, приблизительно до середины последнего, идет ряд крупных зарубок, а по сторонам туловища нанесены черной краской наклонно расположенные полосы, имитирующие ребра или чешую. Ряд внешних признаков, например лосиная форма головы, отсутствие ног, чешуйчатое тело и длинный хвост с утолщением на конце, говорят о том, что перед нами хорошо знакомая нам разновидность мамонта в виде лося-рыбы.

Скульптурные изображения мамонтов встречались и у других территориальных групп хантов, но чего-либо определенного о внешнем виде этих фигур мы сказать пока не можем, так как в имеющейся литературе иллюстративный материал этого рода отсутствует, а описания изображений носят крайне беглый характер. Так, например, относительно салымских хантов известно только, что фигуры мамонтов, которые они ставили в лесу около изображений тонхов (богатырей) в качестве охраны последних, были „грубо выточены из дерева“.[1]

На предметах, которые изготовляли и украшали женщины, изображения мамонтов составляют исключение. С этой точки зрения большой интерес представляют данные, сообщенные нам А. П. Сушкиной. В 1931 г. среди хантов р. Сын и манси р. Ляпин, видела украшенные изображениями мамонтов меховые мешочки и рукавицы, употреблявшиеся женщинами на медвежьем празднике. На фиг. 1 табл. V воспроизведено такое изображение на меховом мешочке.[2] По объяснению хантов, это «йик-вой» — 'водяной зверь'. В то же время он, якобы, живет в земле и имеет большие зубы или рога. „Старые люди видели его в маленьких речках“, — говорили ханты. Зверь этот считался священным. Изображение его на рукавицах, употреблявшихся на медвежьем празднике, называется «хангган пос хандум» — 'рисунок узорных рукавиц'. Фигура похожа на медведя и исполнена в характерном для угорского искусства стиле. Голова мамонта снабжена двумя рогами с отростками. Подобные

---

[1] Б. Городков. Поездка в Салымский край. Ежегодн. Тобольск. губ. муз., в. XXI, Тобольск, 1918, стр. 57—58. — Л. Шульц. Краткое сообщение о поездке на р. Салым. Там же.

[2] А. П. Сушкина имела возможность сделать зарисовки изображений и записать названия их во время экспедиции в указанные районы в 1931—1932 гг. За сообщение полученных ею сведений и разрешение опубликовать одно из изображений мамонта выражаю ей свою благодарность.

же отростки имеются и на ногах. Хвост раздвоен. Изображение дано сверху, представляя собою как бы распластанную фигуру. Присутствие изображения мамонта на рукавицах, надевавшихся во время медвежьего праздника, становится понятным в свете тех фактов, которые сообщает В. В. Сенкевич.[1] Казымские ханты, оказывается, верили в то, что медведь после смерти превращался в мамонта. Таким образом, между медведем и мамонтом устанавливалась тесная связь, а между изображениями того и другого животного — известная близость.

Данные А. П. Сушкиной в недавнее время нашли свое подтверждение среди казымских хантов. По сообщению Н. Ф. Прытковой, изучавшей эту группу хантов в 1941—1945 гг., животного, изображенного на фиг. *1* табл. V, ханты в одном случае назвали «мув-хор» — 'земляным быком', или мамонтом, в других — лосем или медведем. Н. Ф. Прыткова встречала подобные изображения на женских меховых мешочках для хранения принадлежностей шитья, на берестяных коробках, служащих для той же цели, и на рукавицах, надеваемых во время медвежьего праздника. К этой же серии относится, повидимому, изображение животного, выскобленное на берестяном сосуде № 5786, хранящемся в Тобольском музее (фиг. *2* табл. V). Сосуд принадлежал хантам р. Казым. Рукавица с изображением медведя, имеющего черты мамонта, представлена на фиг. *3* табл. V. Она приобретена у манси проф. С. И. Руденко и хранится в Государственном Музее этнографии в Ленинграде, в коллекции № 1710. Рукавица сшита из кусков цветного сукна.

Рассмотренные изображения мамонтов вполне, как мы видим, согласуются с описаниями этого животного в рассказах народов Сибири, приведенными выше. Они подтверждают нашу мысль о том, что у этих народов сложилось два образа мамонта, которым соответствовали два типа этого животного в изобразительном искусстве, — восточный и западный. К последнему относятся, между прочим, и изображения мамонта у прибайкальских эвенков.

Чем же вызваны столь существенные различия между этими двумя типами? Почему восточный тип приближается к действительности, а западный отдаляется от нее? Ответ на этот вопрос подсказывается, как нам кажется, характером самих остатков мамонтов, находимых в Сибири.

Как известно, на территории Западной Сибири находки частей туши мамонта крайне редки, что объясняется тем, что здесь когда-то был район сплошной ледниковой шапки, западная граница которой оканчивалась полуостровом Таймыр. При таянии льда мягкие части мамонта не могли сохраниться. Кроме того, на значительной части территории Западной Сибири отсутствовала вечная мерзлота, поэтому здесь чаще всего находят только кости и бивни мамонта. Естественно, что на основании одних костных остатков народы Западной Сибири не могли воссоздать истинный облик этого животного и перенесли на него черты хорошо извест-

[1] См. далее ее заметку „Мамонт в фольклоре и изобразительном искусстве казымских хантов“.

ных им современных представителей местной фауны, комбинируя чаще всего признаки лося и оленя с признаками рыбы.

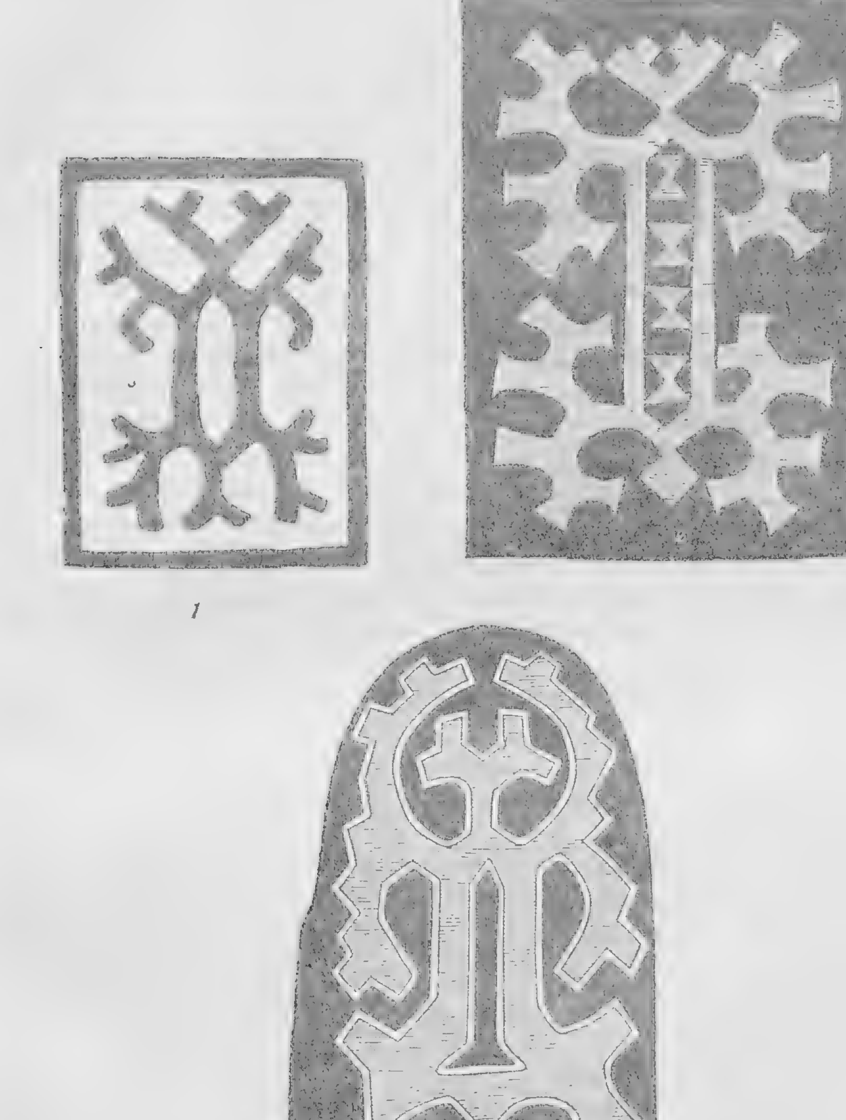


Табл. V. Фиг. 1 — ханты, изображение мамонта на меховом мешочке; фиг. 2 — ханты, изображение животного с чертами мамонта (берестяной сосуд); фиг. 3 — манси, изображение медведя с чертами мамонта (рукавица).

Иную картину представляет собою Восточная Сибирь. Здесь, за исключением Чукотского полуострова, постоянная ледниковая шапка отсут-

ствовала.[1] Вечная мерзлота создавала благоприятные условия для сохранения мясного покрова ископаемых животных, находки которых способствовали более правильному представлению о внешнем их облике.

Подводя итог сказанному, мы видим, что мамонт считался прежде животным священным. В нем видели хозяина воды, но в то же время, в силу двойственности своей природы, он фигурировал и в обрядах, связанных с охотой на лесных животных (на лося). Как крупное и сильное животное мамонт считался охранителем предков-богатырей, а также проводником и помощником шаманов во время их „путешествий по подземному миру“. Видя в мамонте одного из своих главных зооморфных духов-помощников, селькупские шаманы полагали, что они и сами могли превратиться на некоторое время в мамонтов, хотя бы после смерти.[2]

Из сказанного следует, что серия наиболее сильных зооморфных шаманских духов, к которой принадлежали медведь, тигр, дракон и некоторые другие животные и птицы, должна быть дополнена мамонтом. Мамонта нужно включить и в число тотемных животных,[3] среди которых он является, возможно, одним из древнейших. Нельзя не отметить, что с мамонтом связаны и некоторые идеи космогонического характера. Так, например, сибирские татары говорили, что мамонт был настолько тяжелым животным, что земля оказалась недостаточно крепкой, чтобы его выдержать. Тогда бог приказал этому животному самому держать на себе землю.[4]

Большинство известных пока изображений мамонта относится к обширной области сибирского анимистического, отчасти магического искусства, примыкая к группе легендарных животных, соединяющих в себе признаки различных классов, в данном случае признаки рыб и млекопитающих.

Чаще всего, как мы видели, мамонт ассоциировался с лосем, приобретая черты этого животного. Но это не обычный лось, а лось, достигший глубокой старости, переселившийся в воду или под землю и здесь получивший, якобы, второе рождение и новый облик. Выбор лося, заменившего собою мамонта, вызван был, повидимому, тем обстоятельством, что из всех зверей, известных народам Сибири, лось был самым крупным и сильным и в нем видели „хозяина“ тайги, а тем самым и „хозяина“ зверей.

Скульптурные изображения мамонтов представлены пока в наших музеях в недостаточном количестве, а относящиеся к ним данные носят отрывочный и случайный характер. Не исключена, впрочем, возможность,

---

[1] См. напр. статью: В. Н. Сакс. Четвертичное оледенение Севера Сибири. Природа, 1947, № 4.

[2] Н. П. Григоровский. Очерки Нарымского края. Зап. Зап.-Сиб. отд. ИРГО, кн. IV, Омск, 1882, стр. 51—52.

[3] Сводку данных о тотемных животных у народов Сибири см. в работе: А. М. Золотарев. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934.

[4] U. Holmberg. Finno-ugric, Sibirian. The Mythology of all races, vol. IV, Boston. 1927, стр. 312.

что при дальнейшем изучении коллекций некоторые изображения животных, принадлежность которых к тому или иному классу пока неясна, будут отнесены к группе „мамонтов“ и тем самым расширят круг интересующих нас памятников сибирского искусства.

В связи с затронутой нами темой иное освещение приобретают, как нам кажется, и некоторые археологические памятники, найденные на территории Приуралья. Мы имеем в виду изображения животных, получивших в литературе названия „ящеров“ (рис. 2), но по ряду признаков весьма близких к нашим мамонтам. Описания и воспроизведения их неод-

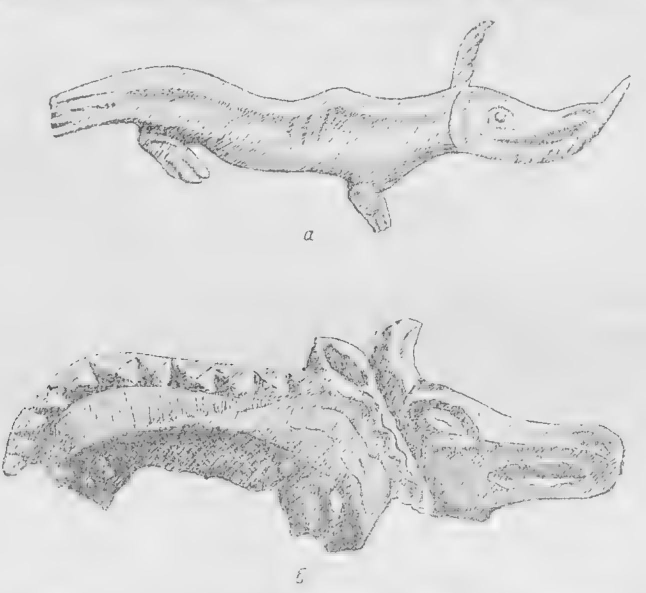


Рис. 2. *а* — изображение „ящера“ (по Д. Н. Анучину); *б* — медное изображение ящера с р. Колвы (по Д. Н. Анучину).

нократно появлялись в научной литературе, в частности в трудах Ф. А. Теплоухова, Д. Н. Анучина, А. А. Спицина и др.[1]

Археологический материал убедительно показывает, что образ „ящера“, как и мамонта, соединял в себе черты нескольких животных, прежде всего медведя, бобра и какого-то рогатого и зубастого зверя с короткими лапами, с коротким и толстым хвостом, состоящим из нескольких отростков, чешуйчатым туловищем и прямо стоящими ушами. Некоторые „ящеры“ интересны тем, что нижняя челюсть их имеет форму загнутого кверху клыка. Таким образом, у людей, делавших подобного рода фигуры, не было ясного представления об облике этих животных: они наделяли

[1] Д. Н. Анучин. К истории искусства и верований у приуральской чуди. Мат. по археолог. вост. губ., т. III, 1899, рис. 35; отчеты Археолог. комисс. за 1895 г., стр. 33, — А. А. Спицын. Шаманские изображения. Зап. Отд. русск. и славянск. археолог. Русск. археолог. общ., т. VIII, в. 1, СПб., 1906, рис. 399, 403 и др. — Ф. А. Теплоухов. Древности пермской чуди в виде баснословных людей и животных. Сб. „Пермский край“, т. II, 1893, рис. 7, табл. I.

их то рогом, то крупным клыком, похожим на бивень. (Ср. рис. 35 у Анучина). Можно думать, что поводом для возникновения таких изображений служили, как и в более позднее время, находки бивней мамонта, заставлявшие предполагать о существовании какого-то крупного, но неизвестного зверя. Если это так, то некоторые экземпляры „ящеров" у народов Приуралья можно рассматривать как разновидность мамонта, в основе которой лежит представление о медведе или бобре. Этим устанавливается некоторая связь современного материала с археологическим. Общие черты можно усмотреть также в том, что „ящера", как и мамонта, некоторые исследователи относят к числу легендарных подземных животных. Вот что по этому поводу пишет Д. Н. Анучин: „Зверь этот... изображался или в виде отдельных фигур, или в подножии антропоморфных и звеевидных фигур «образков», как бы заменяя собою землю; повидимому он и представлялся живущим в земле... Тем не менее, ящер представлялся все-таки способным к передвижению на себе других, более или менее антропоморфных существ".[1] При чтении этих строк невольно вспоминаются юкагирские шаманы, рассматривавшие мамонтов как ездовых животных.

Д. Н. Анучин склонен был видеть в пермском „ящере" образ фантастического животного, сложившийся где-то в тропической зоне Южной Азии и достигший затем нашего Севера посредством культурных связей и влияний.[2] Нам кажется, что нет достаточных оснований считать этот образ заимствованным из южных, тем более тропических, стран. Если это возможно в отношении дракона, то мало вероятно применительно к ящеру-мамонту. На местной почве, как мы видели, в связи с обильными находками костей и бивней мамонта, совершенно независимо от юга, могли сложиться те представления, которые нашли свое отражение в ряде полуреальных, полуфантастических изображений, восходящих частично или полностью к мамонту.

Дополнения к статье „Мамонт в искусстве народов Сибири"

Языковые данные по термину хэл ~ кэл

Г. М. Василевич

Бивни мамонта в эвенкийском языке называются «хэли» («сэли» — в говорах, испытавших влияние фонетики якутского языка). Этим же словом называется и обладатель их, которого эвенки смутно представляют себе в виде огромного рогатого животного, принимая его бивни за рога, называя их иногда «хэли иелин» — рога мамонта. Термин «хэли», повидимому, вошел в якутский язык («хэли~сели»). В языке кетов мамонт — têl (Кастрен). В одном из шаманских мифов говорится: „Забрел мамонт

[1] Д. Н. Анучин. К истории искусства..., стр. 115.
[2] Там же, стр. 143—149.

в воду, засадил в дно крепкие бивни [рога] и стал выворачивать со дна песок, глину и камни... Ушел мамонт на полночь, ворочая мокрое дно".[1]

Представление о мамонте вошло в шаманскую мифологию, и это огромное чудовищное животное было введено в сонм шаманских духов: «хэлидян» — шаманский дух (Н. Тунгуска), «калу~калун» (Сев. Байкал, верхняя Лена), «калир~кэлур» (к западу от Енисея). По мифологии это чудовищное животное было поселено на средней части нижнего шаманского мира — большой реке «Эндекит», протекающей в стране мертвых, на „самые высокие и самые крутые утесы". Оно стоит в ряду самых страшных духов. Но наряду с этим «калир» обозначает большое деревянное изображение пороза (лося или оленя), которое изготовляется для камланья «икэнипкэ». Устанавливают его снаружи от чума, в котором происходит хоровод, за «мал'у» (место против входа за очагом), около трех воткнутых в землю священных деревьев: лиственицы, березы и кедра. Это один из духов-помощников, который «несется» вместе со всем народом и шаманом к истокам реки.

Следовательно, в представлении шаманов этот «калир», или «хэлидян», имеет черты наземного копытного животного, но живет в воде и потому обладает чертами водного животного или рыбы. Подобные представления отразились и на изображениях легендарного животного среди металлических подвесок на спинке шаманского плаща. Необходимо подчеркнуть, что изображение «калир'а» встречено только среди шаманских предметов, миф о нем связан только с шаманской космогонией.

Таким образом, это чудовище-животное связано с землею (лось, олень), водою (вода, река, озеро, рыба, нерпа, кит) и миром мертвых (смерть, покойник, злой дух или дух смерти). Корень названия «калир» — «хэл ~ кал» с указанными значениями прослеживается не только в языках тунгусо-маньчжурской группы, но значительно шире — в языках алтайской, уральской, индо-европейской, яфетической систем и в палеоазиатских языках.

Рассмотрим корень «кVл || хVл» по линии воды, земли и мира мертвых.

а) В связи с водою

Ту-ма[2] — э в е н к и: «хэлемтэ ~ кэлемтэ ~ кали» ‘карась’; «калим» ‘ходовая рыба’, ‘белуха’, ‘кит’ (у восточных эвенков); с о л о н ы: «кэлду» ‘таймень’; у д э: «калима» ‘кит’, «кали» ‘сиг’; о р о ч и: «калима» ‘кит’; у л ь ч и: «калма» ‘кит’; «кэли» ‘часть заездка’; н а н а и: «кале» ‘промерзнуть до дна’, «калема» ‘кит’; м а н ь ч ж у р ы: «калиму» ‘кит’ «калфини» ‘камбала’, «хали» ‘трясина’.

Мо — м о н г о л ы: «köленте» ‘карась’, «халиму» ‘кит’, «гоол» ‘озеро’.

Тю — к а р а г а с ы: «хэл ~ кэл» ‘озеро’; у з б е к и, т а т а р ы и др.: «кул» ‘озеро’; я к у т ы: «кӳӧл» ‘озеро’, «hāлым» ‘кит’; «кула» ‘северный склон’; ч у в а ш и: «пулэ» ‘рыба’.

Са — н г а н а с а н ы: «кэле» ‘рыба’; н е н ц ы: «халэ» ‘рыба’; с е л ь к у п ы: «куеле» рыба; к а м а с и н ц ы: «кола» ‘рыба’.

Ф-у — ф и н н ы, э с т ы: «кала» ‘рыба’; с а а м ы: «куелле» ‘рыба’; м а н с и: «хул ~ кул» ‘рыба’.

Па — к е т ы: «кулгур» ‘моксун’; и т е л ь м е н ы: «кэлилак» ‘тюлень’.

Яф — с в а н ы: «калмак» ‘рыба’; г р у з и н ы: «калмак» ‘форель’.

---

[1] Материалы по эвенкийскому фольклору. Л., 1936, стр. 280.

[2] Условные сокращения: **Ту-ма** — тунгусо-маньчжуры, **Мо** — монголы, **Тю** — тюрки, **Са** — самоеды, **Ф-у** — финно-угры, **Па** — палеоазиаты, **Яф** — яфетиды.

б) В связи с землею

Ту-ма — эвенки: «хэли» 'мамонт', «кела» 'низ долины', «калир» 'пороз'. 'дух помощ ик шамана', «калу» 'гадюка' (реки Нерча, Аян); «калдяну» 'барсук' (Нерча), «колин ~ кулин» 'змея', «хулан» 'жаба'; солоны: «холее» 'змея'; удэ: «кулига» 'змея'; ульчи: «кулан» 'червяк'; нанаи: «колла» 'змея'.

Са — нганасаны: «калаӥа» 'мамонт'.

Па — юкагиры: «колгул» 'мамонт'.

в) В связи с миром мертвых

Ту-ма — эвенки: (см. выше) «колоки» 'гроб'; негидальцы: «калгам» 'женщина-оборотень'; нанаи: «калгама» — изображение горного духа; ульчи: «калджама» — изображение горного духа, который ведает пушниной и рыбой.

Тю — алтайцы: «кала» 'злой дух'; якуты: «кӓiанi» 'дух сластолюбия' (Пекарский).

Са — камасинские: «колму» 'бог смерти', 'душа усопшего'; «калмер» 'смерть'.

Ф-у — коми: «кулӧм» 'мертвый', «кулни» 'умирать'; мари: «колем» 'умирать'; ханты: «кӧлма» 'умирать'; удмурты: «кулон» 'смерть'; манси, коми: «кул» 'чорт', 'злой дух'; ханты: «кул» 'смерть'.

Шумеры: «галлу» 'смертоносный дух'.

Этруски: «калу» 'бог смерти'.

Н. Я. Марр, анализируя термин „рыба" на других корнях, показывает связь его с водою, с китом, пресмыкающимися и связь воды с мраком, тенью, смертью, голодом, холодом.[1]

Значительный материал на указанные значения по разным корням собран в работе Зифельдта-Симумяги.[2]

Если тунгусские слова «хэли» и «калир ~ кэлур» выражают одно и то же представление о чудовищном животном, то появление слова, имеющего в корне «кVл || хVл», восходит к ранним языкам Азии. Вариант «кVл» развился с представлением о мире мертвых, находящемся на реке. В эвенкийской среде это представление было развито шаманами. Основанием для него послужил реальный образ самого крупного наземного рогатого животного — лося; нахождение остатков мамонта в земле и величина их заставила поселить его на Энгдекит и наделить признаками морского животного (тюленя — западные эвенки, может быть белухи или кита — восточные эвенки).

Мамонт в фольклоре и изобразительном искусстве казымских хантов

В. В. Сенкевич-Гудкова

У казымских хантов существует довольно много преданий и сказок о мамонте, который на казымском диалекте называется «мув-хор» 'земли олень-самец'. Это название применяется только к мамонту.

Казымцы рассказывали, что когда они ездили сватать невест к хантам низовьев р. Оби, то встречали по пути огромные кости и бивни мамонта, которые они называли «мув-хор онгыт» — 'подземного зверя рога'.

---

[1] Н. Я. Марр. Избр. раб., II, стр. 175—178, 216—223.
[2] Uralo-altaica. Баку, 1928.

По рассказам хантов (Данилы Тарлина и Михаила Ернхова), «мув-хор» — не отдельная порода зверя, а подземное перевоплощение лося, медведя и щуки. Ханты говорили, что когда лось, медведь и щука достигают глубокой старости, то они не умирают естественной смертью, а уходят под землю и обращаются в «мув-хор'а». Их второе бытие в подземном мире хотя и очень продолжительно, но не вечно, так как находимые в земле кости мамонта ханты считают доказательством того, что «мув-хор'ы» смертны. Таким образом «мув-хор», с точки зрения хантов, — это не новая порода зверя, а видоизменение определенных зверей в целях их приспособления к новому образу жизни под землей. Отсюда и три разновидности «мув-хор'а»: а) лось, превращенный в «мув-хор'а», б) медведь, превращенный в «мув-хор'а», в) щука, превращенная в «мув-хор'а». Но ханты различали только две разновидности «мув-хора», так как они говорили, что лось и медведь обращаются в одного и того же «мув-хор'а». При обращении в «мув-хор'а» лось теряет свои рога и получает вместо них рога-бивни, которыми он прорывает себе дорогу под землей. Медведь тоже получает рога-бивни при превращении в «мув-хор'а». Причем, ввиду того, что длинные, высокие ноги лося неудобны для подземной жизни, лось получает короткие ноги, похожие на медвежьи лапы. Таким образом, оба эти зверя делаются одинаковыми по виду «мув-хор'ами». Щука же, тело которой удобно для жизни под землей, получает только одни рога-бивни для прорытия хода под землей; в остальном она не изменяется, кроме увеличения в размере. По рассказам хантов, встарину для такой подземной щуки было какое-то другое название, но теперь оно забыто и ее называют тем же словом «мув-хор».

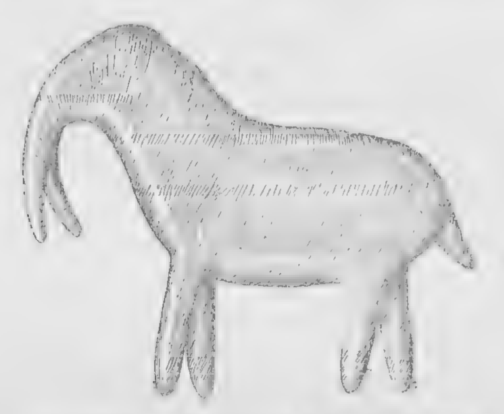
Необходимо отметить, что медведь, лось и щука являются, по данным казымского фольклора, наиболее уважаемыми представителями местной фауны. Например, в старинных песнях и былинах лось имеет почетное название, которое он получает благодаря вставке в обычное название лося «курынг вой» — 'ногами обладающий зверь' древнего слова «сыр» — 'род', 'родовая община'. Это слово, вместе с пережитками родового строя, до сих пор сохраняется в языке казымских хантов, каждое семейство которых знает, к какому «сыр» — 'роду' оно принадлежит. Итак, у лося имеется два названия: бытовое название «курынг вой» и почетное (фольклорное) название «курынг сыр вой» — 'ногами обладающий родовой зверь'. Кроме того, в казымском фольклоре существует довольно много песен, преданий и сказок про лося, а на медвежьем празднике лучшие танцоры исполняют „танец лося“, состоящий из подражания походке и движениям лося. Приведу наиболее характерные хантыйские предания о лосе.

„Однажды один очень ловкий и смелый охотник долго преследовал лося. Бог Торым следил с неба за этой погоней. Он пожалел такого красивого зверя и спас его от гибели, взяв живым на небо. С тех пор появились небесные лоси, на которых может охотиться и сам светлый бог Торым“.

Вторая легенда рассказывает о том, как однажды лося преследовали три охотника — хант, ненец и эвенк. Эвенк стал просить своих богов, чтобы они помогли ему убить лося, после чего лоси должны были бы водиться только в земле эвенков. Для того, чтобы овладеть лосем, эвенк решил сначала убить своих товарищей по охоте. Но хант опередил эвенка и сам убил лося своей стрелой. После этого все они — хант, ненец, эвенк и лось — были перенесены на небо, где сделались звездами, образовав созвездие Большой Медведицы, которое по-хантыйски называется «Курынг вой хэс» — 'лося звезда'.

Во многих хантыйских сказках рассказывается о том, как великаны («менгки») охотились на лосей и, положив убитого зверя себе на плечо, спешили домой, чтобы в огромном котле сварить целиком. В некоторых былинах рассказывается про богатырские охоты на лося. Кроме того, мне не раз приходилось слышать охотничьи рассказы о том, как какой-нибудь необыкновенный силач-охотник, вооруженный одним охотничьим ножом, вступал в единоборство с лосем.

Медведь пользуется у казымских хантов не меньшим уважением, чем лось. По хантыйским преданиям, медведь был сыном бога Торыма, который его спустил на землю в железной люльке. За то, что медведь без разрешения своего отца Торыма стал есть людей, Торым и разрешил хантам охоту на медведя. Но ханты, помня божественное происхождение медведя, сопровождают охоту на него различными церемониями и обрядами (обряд извинения перед медведем, употребление особого охотничь-



Изображение мамонта у казымских хантов.

его языка «вой язынг» и т. д.). Особенно много почестей воздается шкуре убитого медведя на медвежьем празднике, где с ритуальными и бытовыми песнями и сценами выступают лучшие народные певцы и артисты. Перед мордой убитого медведя кладут вылепленное из теста изображение «мув-хор'а», в которого, по мнению хантов, и обращается дух убитого зверя (рис. 1). На медвежьем празднике в юртах Сауслан на р. Казым, на котором я присутствовала в 1937 г., «мув-хор» был сделан очень примитивно, имел толстое туловище и голову без рогов, но с бивнями.[1] Рядом с ним лежали такие же неуклюжие фигурки оленей и лосей. Ханты объяснили мне, что фигурки различных животных и птиц кладутся с тою целью, чтобы медведь, превратившись в подземного «мув-хор'а», послал удачу на охоте и обеспечил хороший приплод оленей тому охотнику, который хорошо почтил его на медвежьем празднике. Что касается женщин, долго и старательно пляшущих вокруг убитого медведя, то делают это они для того, чтобы в текущем году медведем был послан урожай ягод.

Интересно отметить, что щуку ханты не считают рыбой. Все рыбы, кроме своих обычных названий («паннэ» 'налим', «кари» 'стерлядь', «лар» 'ёрш' и т. д.), объединяются одним общим названием «хул», что означает «рыба». Щука называется «сорт», но ее никогда не называют

[1] Прилагаемый рисунок его сделан мною по памяти, так как подлинник не сохранился.

«кул». При мне ханты спорили со многими русскими, уверяя их, что щука — это не рыба, а какое-то особое существо. О щуке у меня собрано значительно меньше фольклорного материала. Скажу только, что в некоторых былинах богатыри, спасаясь от преследования врагов, обращаются в «щуку святого вида». А в одной из сказок щуку называют другом подземного демона «кул'я».

В результате неоднократных находок в земле костей и бивней мамонта, у казымских хантов, как и у других северных сибирских народов, сложился целый цикл легенд и преданий об этом звере, фантастический образ которого, запечатленный в рисунках и скульптурных изображениях, нашел свое применение в шаманской практике. Это весьма интересное явление требует дальнейшего, более углубленного изучения.

Мамонт по представлениям селькупов

Е. Д. Прокофьева

У селькупов существовало представление, что под землей живет громадное и сильное животное «кощар» — 'мамонт'. Знают селькупы и мамонтовую кость: «кощар åмды» — 'мамонта рог'. В старинных сказках у героя-богатыря лук сделан из рога мамонта, «тамар» — стрела с круглым наконечником — из рога мамонта. Видимо, по представлениям селькупов мамонт, подобно лосю или оленю, обладает рогами. В нем видели животное, которое охраняло вход в подземный мир, в «латтарыт тэтты» — 'землю покойников'. Охранитель „земли умерших" назывался «латтарыт тэтты åттындыль сурып» — 'покойников землю охраняющий мамонт' или «латтарыт тэтты åттындыль корқы» — 'покойников землю охраняющий медведь'. Медведь был главным духом подземного мира. Образ подземного мамонта сливается с образом медведя. Но мамонтом называли селькупы не только подземного мамонта-медведя. По поверьям селькупов, в глухих озерах бассейна р. Тыма, редко посещаемых промышленниками, обитала еще «кощар пиччи» — 'мамонт-щука'. Эти щуки, якобы, очень стары и имеют крупные размеры. По словам селькупов, „от старости на них мох вырос". Эти щуки часто крадут рыбу с поставленных селькупами на озере жерлиц (рыболовный снаряд) и даже могут «съесть» человека. Щукам-мамонтам приносили жертвы — бросали кусок мяса, хлеба. Про такие озера селькупы говорили: «на лозыль то, тамды кощарила» — 'это чертово озеро, тут мамонт живет'. Приближаться к таким озерам нужно было с опасением, тихо, иначе «кощар» мог рассердиться. Отличали такое «лозыль-то» — 'чертово озеро' по следующему признаку: деревья, окружающие озеро, стояли будто бы не прямо, а наклонно к воде, как бы закрывая собой воду.

Здесь образ необычной рыбы сливался с неясным образом мамонта.

Духом подводного мира, сильным духом-помощником мамонта считалась выдра. Нередко шаманы называли выдру мамонтом. На нагруднике шамана Ильи Безруких была вышита оленьим волосом выдра, которую он называл мамонтом («тёт кощар»).

Что касается изображений мамонта-оленя, или мамонта-лося, то они нам не встретились, может быть потому, что олень и лось считались животными небесного, светлого мира. Олень назывался «нуль åтä» — 'божий олень', а это представление несовместимо с представлением о жизни мамонта в темном подводном — подземном мире.

Некоторые аналогии к мамонту из области алтайской этнографии

А. И. Новиков

Несколько лет тому назад, во время моей работы в областном краеведческом музее г. Горно-Алтайска, я имел однажды случай ознакомить нескольких пожилых, неграмотных и не владевших русским языком, алтайцев с костными остатками мамонта и носорога. На мой вопрос: „что это такое?“ — они, указывая на кости мамонта, не задумываясь, ответили, что это «кӓр-бос», а о костях носорога сказали, что они принадлежат «кӓр буҕа» («буҕа, пуҕа» — 'бык'; «кӓр» — 'необыкновенный', 'огромный', 'чудовищный'). Внешний вид мамонта и носорога, представленных на рисунках, не вызвал у алтайцев никакого удивления, что объясняется, видимо, тем, что на территории современной Горно-Алтайской автономной области и в предгорьях русского Алтая до сих пор находят костные остатки упомянутых животных.

По моим записям, в мифологии алтайцев встречаются еще следующие персонажи с приставкой «кӓр»:

«Кӓр-балык» («балык, палык» — 'рыба'), «кӓр-јылан» («јылан» — 'змея'), а по сообщению В. И. Вербицкого еще «кӓр-гуш» («гуш, куш» — 'птица') — 'огромная птица, утаскивающая детей'.[1]

Изображения «кӓр-бос», «кӓр-буҕа», «кӓр-јылан» и «кӓр-гуш» на Алтае мне не известны. Что касается изображений «кӓр-балык», то я встречал их на шаманских бубнах как у „степных“ телеутов Тогульского района бывш. Бийского округа, так и у „горных“ телеутов Шебалинского аймака, Горно-Алтайской области.

Про «кӓр-јылан» (в местной огласовке — «кӓр-чылан») кумандинцы Старо-Бардинского района Алтайского края говорили мне, что по их понятиям — это змея огромных размеров, „чудовище-змея о девяти головах“, „царь-змей“.

Радлов, а ранее Вербицкий сообщают, что «кӓр-балык», по их мнению, не что иное, как кит.[2] Слово «буҕа» («пуҕа») на телеутском и нижне-бийском наречиях означает „племенной бык“.[3] Наименее разъясненным в различных алтайских словарях (включая и словарь Радлова) является слово «кӓр-бос» («кӓр-пос»).

У Радлова мы читаем, что слово «кӓр» (в алтайском, телеутском и лебединском наречиях) означает „чудовище“, „страшно большой зверь“. Далее Радлов сообщает еще о «кӓр-тутпа», каком-то мифическом чудовище, которое „верхней губой хватается за небо, а нижней губой хватает землю“.[4]

Обращаясь к мифологическим образам алтайских тюрков, укажем, что название «кӓр-балык», по представлению телеутов, означает рыбу-чудовище, которое имеет в шаманских текстах эпитет описательного свойства „глава рыб, с обрубленным ртом“. «Кӓр-балык» характеризуется телеутскими шаманами как сын «Талај-кан»'а — морского царя (одного из главных персонажей в шаманстве телеутов). В шаманских текстах «кӓр-балык»'у дается еще следующий характерный эпитет: «Талај-канныӊ уланы-узы томыл кӓр-балык» — 'сын хана «Талај»'я с беловатым ртом чудовище-рыба'.[5]

---

[1] В. И. Вербицкий. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань, 1884, стр. 171.

[2] То же.

[3] Там же, стр. 270.

[4] В. Радлов. Опыт словаря тюркских наречий, т. II. СПб., 1895, стр. 1083.

[5] Кстати отметим, что, по мнению телеутов (и этого в словарях, повидимому, также нет), слово «кӓр» буквально означает „гнилой“.

Рыба «кäр-балык» рисуется на телеутских бубнах белой и красной краской, причем волнистая горизонтальная красная полоска внутри означает «ічі» — 'внутренность рыбы'.

Вербицкий в „Предании о сотворении мира", записанном им от алтайцев-шаманистов, сообщает:

„Ульгень создал в море три великие рыбы и утвердил на них землю. Две из рыб поставлены по краям и одна в середине под землею. Эта средняя стоит головой к северу; когда она склоняет голову книзу, то на севере делаются топи; если же она сильно приклонит голову, то утопит всю землю".[1]

По рассказам же алтайских „бурханистов", записанным мною в Онгудайском аймаке Горно-Алтайской автономной области, земля окружена водой, которой управляют две «кäр-балык» — чудовищных размеров рыбы. Одна из этих рыб дает холодное течение воздуха, отчего наступают осень и зима и замерзает вода; другая — теплое течение воздуха, что якобы является причиной наступления весны и лета.

В „Материалах по телеутскому шаманству" Н. П. Дыренковой, напечатанных в десятом сборнике МАЭ АН СССР, между прочим говорится, что «кäр-балык» — „необходимый спутник шамана в его опасных путешествиях. Прежде чем отправиться к земным, небесным или подземным духам, во время шаманских действий шаман призывает чудовище-рыбу «кäр-балык — Талаj-кäнның ӯланы» — 'сына «Талаj»-хана' и как бы „опоясывается" ею трижды: «курчалый jат» (от «курчу» — 'обруч', «курчалу» — 'быть обвитым обручем'). Отсюда этот дух имеет еще эпитет «тон курчу» — 'крепкий обруч шамана'.[2] Уместно вспомнить при этом также и то, что слово «тон» — означает „шуба".

---

[1] В. И. Вербицкий. Алтайские инородцы. М., 1893, стр. 90.
[2] Ср.: В. В. Радлов. Опыт словаря..., II, стр. 995.

О значении двух уникальных женских статуэток американских эскимосов[1]

С. В. Иванов

Несмотря на значительное число работ, посвященных изобразительному искусству эскимосов, некоторые стороны его остаются еще недостаточно освещенными. В особенности это следует сказать о скульптуре, которая заслуживает более пристального внимания прежде всего потому, что многие скульптурные памятники сохранили еще свою старую семантику, большею частью утраченную в рисунках.

Археологические раскопки, производившиеся на территории эскимосов в течение последних десятилетий, намного обогатили наши сведения об этом виде искусства и позволили заглянуть значительно глубже в далекое прошлое эскимосской культуры.

Ряд находок женских статуэток, несомненно принадлежащих эскимосам, доказывает древность этих изображений. Некоторые из них, например статуэтка из кости, опубликованная А. Хрдличка,[2] очень старые и, возможно, датируются временем, в течение которого развивалась староберингоморская культура. Другая старая костяная фигурка, найденная на небольшом островке Пунук, расположенном невдалеке от о. Лаврентия, представляет собою замечательное произведение эскимосского искусства. Особенно удачны здесь голова и лицо.[3] Третья фигурка, исполненная, как и первые две, в реалистическом стиле, является подлинным шедевром старого эскимосского искусства. Она также происходит с о. Пунук[4] и обнаруживает черты сходства с женскими статуэтками палеолитической эпохи. К сожалению, голова у нее отбита. Плоские отвислые груди и выдающийся живот свидетельствуют о том, что эта статуэтка изображает собою пожилую женщину.

---

[1] Доложено на заседании Ученого совета Института этнографии им. Миклухо-Маклая Академии Наук СССР 31 мая 1941 г.

[2] A. Hrdlička. Anthropological Survey in Alaska. Washington, 1930, табл. 26.

[3] Natural History, Oktober, 1937.

[4] H. Collins. Prehistoric art of the Alaskan Eskimo. Washington, 1929, табл. 16.

Во время производства археологических раскопок, в различных пунктах территории, занимаемой современными эскимосами, были найдены и другие изображения человека, вырезанные из кости и дерева.

Успехи археологии позволяют рассматривать современное эскимосское искусство на глубокой исторической основе, выделяя в нем сюжеты, имеющие большую древность.

Важное значение для интересующей нас проблемы несомненно будут иметь дальнейшие археологические раскопки, в первую очередь на Чукотском полуострове. Надо надеяться, что в связи со все возрастающим интересом к проблеме взаимоотношений и древних связей между населением американского и азиатского материков мы получим новый материал, который прольет свет на многие неясные вопросы истории тихоокеанского круга народов.

Пока же мы вынуждены ограничиться темами более частного порядка, освещение которых в отдельных случаях может все же приблизить нас к более правильному пониманию некоторых сюжетов эскимосского, а может быть, частично, палео- и неолитического искусства. Одной из таких тем является вопрос о значении скульптурных изображений женщин в эскимосском искусстве и близком к нему искусстве палеоазиатов крайнего северо-востока Азии.

Несмотря на то, что на этнографическом материале исследователям, казалось бы, не так уж трудно было выяснить значение тех или иных изображений человека, вопрос этот еще далек от своего разрешения. Многое здесь остается пока недостаточно ясным, в особенности в отношении так называемых „кукол". Но как бы ни были отрывочны и случайны сведения, раскрывающие значение женских (и вообще человеческих) фигурок у эскимосов, они все же имеют для нашей проблемы исключительный интерес.

Оставляя в стороне положения отдельных историков искусства, выдвигаемые ими исключительно ради стройности той или иной теории и, вопреки фактам, отрицающие за арктической скульптурой какое бы то ни было иное значение, кроме чисто эстетического (так поступает, например, Кюн), я остановлюсь только на том значении этой скульптуры, которое раскрывается из объяснений самих эскимосов и из наблюдений над их жизнью и обычаями, сделанных этнографами.

Прежде всего обращает на себя внимание тот факт, что эскимосы в отдельных случаях изготовляли человеческие фигурки, «заменявшие» им отсутствовавших людей. Этим фигурам приписывались при этом все свойства и способности человека и они играли значение в хозяйственной практике эскимосов, поскольку таким фигуркам приписывалась магическая сила привлекать животных к охотнику.[1]

При длительной отлучке мужа эскимосские женщины делали его изображение, „кормили, одевали и раздевали фигурку, укладывали ее спать

[1] M. Turner. Ethnology of the Ungava district. Bureau of Etnology, XI. Annual Report 1889—1890. Washington, 1894, стр. 96 и след. (рис. 24).

и вообще всячески заботились о ней".[1] Изображение, следовательно, могло, в глазах эскимосов, замещать собою отсутствующего человека и обладать всеми его свойствами.

Известна далее серия изображений, имеющих значение амулетов, среди которых встречаются и небольшие фигурки женщин.[2]

Некоторые фигурки представляют собою изображения духов,[3] другие — покойников.[4]

Наконец, значительную группу составляют куклы, известные не только эскимосам, но также алеутам, чукчам и корякам. Куклы вырезывались из кости и дерева или шились из кожи и меха. Употребление их в качестве игрушек для девочек не подлежит сомнению. Но это еще не означает, что куклы, изготовлявшиеся родителями для детей с большой любовью и старанием, были только игрушками. Уже давно высказано предположение, что куклы давались девочкам для одевания, игры и ухода за ними с тайной мыслью о религиозном назначении этих изображений.[5] Факты и соображения, которые приводят при этом этнографы, заставляют признать это предположение заслуживающим внимания. Оно подкрепляется также чукотским и корякским материалами, собранными В. Г. Богоразом и В. Иохельсоном.

В связи с вышеизложенным, исключительный интерес приобретают две уникальные костяные статуэтки американских эскимосов, хранящиеся в МАЭ. Они поступили в музей, повидимому, от зоолога И. Г. Вознесенского и, следовательно, датируются первой половиной XIX в. Статуэтки представляют собой изображения женщин с подчеркнутыми признаками пола, трактованные в реалистическом стиле. Одна из статуэток (рис. I) имеет в высоту 18.8 см, другая (рис. II) — 21. 5 см. Происходят они от эскимосов зал. Нортон (Аляска). Ноги у обеих статуэток отсутствуют; руки слегка укорочены, плотно прижаты к телу, как у некоторых палеолитических статуэток, и имеют по пяти пальцев; груди плоские, свисающие; у одной из фигур живот слегка выдающийся. Голова как у первой, так и у второй статуэтки непропорционально велика и несколько уплощена, но вполне верно передает антропологический тип эскимосов. Лицо довольно широкое, глаза узкие, нос плоский.

На статуэтке, представленной на рис. 1 (см. вид сбоку), вокруг головы прорезан неглубокий канальчик, к которому был, очевидно, привязан шнурок с волосами, впоследствии утраченный. В этом убеждает нас сравнительный материал по алеутам. Дошедшие до нас деревянные и костяные статуэтки алеутов имеют на голове подобный же вырез, с вложенным в него туго затянутым шнурком, в который вплетены чело-

[1] Л. Загоскин. Пешеходная опись части русских владений в Америке, ч. II, СПб., 1847, стр. 34.

[2] W. Thalbitzer. The Ammassalik Eskimo, I. 1914, стр. 348, 625

[3] Amerikas Nordwestküste. Neue Folge. Berlin. 1884, табл. V—17.

[4] Л. Загоскин. Пешеходная опись..., ч. II, стр. 39.

[5] W. Thalbitzer. The Ammassalik..., стр. 614—645.

веческие волосы (ср., например, с фигурой № IV-496 Музея народов СССР в Москве).

С художественной стороны обе статуэтки заслуживают большого внимания, обнаруживая в резчиках, исполнявших эти произведения, людей, обладавших незаурядными способностями и отличавшихся хорошей наблюдательностью. Но нас в данный момент интересует не столько художественная, сколько смысловая сторона этих произведений.



Рис. 1. Женская статуэтка американских эскимосов.
(Из колл. МАЭ, № 2938-2).

Относительно одной из статуэток (рис. 2) в музейной описи говорится, что это „идол женский, из моржевой кости, в виде человеческой фигуры эскимосского типа... с круглым отверстием на макушке". О другой (рис. 1) читаем следующее: „То же, но ниже и вся фигурка с головой уплощенная. Кроме того, на макушке вколочена деревяшка".[1] Эта деталь, т. е. наличие отверстий в голове с вколоченными в них деревянными пробками, составляет характерную особенность наших статуэток: у первой статуэтки (рис. 1) имеется одно отверстие, высверленное на макушке и заткнутое деревянной пробкой, у второй (рис. 2) таких отверстий два, причем одно из них ничем не заполнено и пробки не имеет, другое же, как и у первой фигуры, заткнуто пробкой.

При изучении статуэток пробки были вынуты, и под ними в открывшихся отверстиях оказались пряди сложенных вдвое волос черного цвета. Часть волос была послана для анализа в Научно-исследовательский инсти-

[1] Опись МАЭ, № 2938-1 (рис. I), № 2933-2 (рис. II).

тут антропологии при 1 МГУ. В письме, присланном научным сотрудником этого института П. И. Зенкевичем,[1] говорится:

„1. Макронаблюдение образцов дает основание признать их человеческими, но подвергшимися внешним воздействиям.

„2. Микроскопическая картина поперечных срезов волос от обоих образцов также дает достаточное основание считать эти волосы принадлежащими человеку.

„3. Форма поперечных срезов и интенсивная пигментация характеризуют наблюдаемые образцы как волосы, принадлежащие большой монголоидной расе.

„4. Для точного определения принадлежности образцов к антропологической группе (узкой) данных не имеется.

„5. Определение возраста и пола субъектов затруднительно.

„6. Депигментированных волос, кроме одного волоса в № 2938-2 (рис. I), не обнаружено".

Кроме описываемых, в коллекциях МАЭ имеются и другие человеческие фигурки эскимосской работы, меньшего размера, с высверленными в их голове углублениями, но эти углубления ничем не заполнены и пробок не имеют.

Человеческие фигурки с углублением в голове известны и среди археологических памятников. Т. Матиассен описывает одну такую деревянную фигурку, высотой 17.5 см, из раскопок на территории центральных эскимосов. Фигурка, повидимому, представляет собою изображение мужчины.[2]

Статуэтка, опубликованная А. Хрдличка, о которой говорилось выше, также, повидимому, имеет круглое отверстие на затылке.

Все эти примеры свидетельствуют о том, что среди человеческих изображений, как современных, так и старых, были фигурки, предназначавшиеся для помещения внутри их волос или каких-либо других частей тела.

Содержимое фигурок требовало, очевидно, бережного хранения, ибо в противном случае трудно было бы объяснить наличие специальной деревянной пробки, служащей для затыкания отверстия. Отсюда следует, что это содержимое имело в глазах эскимосов какую-то ценность и придавало особый смысл изображениям.

Кого же представляли эти фигурки и каково было их назначение?

Для того, чтобы ответить на этот вопрос, необходимо обратиться к религиозным представлениям эскимосов и, прежде всего, к представлениям, связанным со значением человеческих волос. „Учение о парциальных душах наделило волосы особенной душой и даже исключительной силой", — говорит Л. Я. Штернберг, основываясь на обширном сравнительном материале по первобытным верованиям.[3] К. Рассмуссен пишет, что,

[1] Отношение поступило в МАЭ 29 мая 1938 г.

[2] Th. Mathiassen. Archaeology of Central Eskimo. I, Copenhagen, 1927, стр. 188

[3] Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936, стр. 298.

по мнению эскимосов, „сила человека прежде всего сказывается в росте и обилии его волос . . .“ [1]

Исчерпывающий ответ на вопрос о значении волос я получил от молодого эскимоса Ктугье, б. студента Института народов Севера, с которым имел беседу в 1940 г. „Эскимосы думали, — сказал он мне, — что душа человека содержится в его волосах. Поэтому, когда умирал человек, у него отрезали часть волос с той целью, чтобы он вновь «пришел» к людям, т. е. возродился в ребенке. Срезанные от покойника волосы



Рис. 2. Женская статуэтка американских эскимосов.
(Из колл. МАЭ, № 2938-1).

эскимосы хранили вместе с различными частями животных, убитых на охоте, — с коготками, клювами, носами, головами, ластами и т. п.“. Таковы представления азиатских эскимосов. О том, что эти представления разделялись и американскими эскимосами, свидетельствует рассказ того же Рассмуссена, скупившего однажды во время экспедиции большое число амулетов. Эскимосы стали опасаться, что продажа амулетов навлечет на них гнев духов. С целью отвращения гнева духов один из эскимосов начал отрезать от волос Рассмуссена пучок за пучком и раздавать их лицам, продавшим амулеты. Волосы должны были „охранять“ эскимосов, т. е., иными словами, „охранять“ должна была присутствующая в волосах душа самого Рассмуссена.[2]

Еще более интересным для нашей проблемы является сообщение Свантона о тлинкитах. У них, как и у эскимосов, существовала вера

[1] К. Рассмуссен. Великий санный путь. Л., 1935, стр. 153.

[2] Там же.

в воплощение души покойника в новорожденном родственнике. Поэтому девушка у тлинкитов носила за поясом прядь волос покойного сородича, полагая, что это даст возможность душе его со временем возродиться в ее будущем ребенке.[1]

Чрезвычайно интересную аналогию нашим фигуркам мы находим в религиозной скульптуре племени kitiksan (Британская Колумбия). В полупокинутых селениях этого племени были найдены изображения умерших людей, сделанные из дерева и помещенные на столбах. Они назывались kitumghun — 'человек из дерева'. Их руки и ноги были подвижны, что позволяло придавать фигурам сидячее положение. Но самой замечательной особенностью этой скульптуры было то, что у некоторых фигур в голове оказалось небольшое отверстие со вложенным в него клоком волос, срезанным от покойника. Отверстие было заделано.[2]

Нечто подобное сообщает Спенсер об индейцах Юкатана. Они делали скульптурные изображения умерших, помещая пепел от сожженного трупа в специальное отверстие, выдолбленное внутри фигуры. Отверстие затягивали кожей, снятой с затылка покойного.[3]

На Суматре для оживления изображений похищенных и умерщвленных людей (юношей и девушек) приготовляли специальный состав, куда входили различные части трупа, так называемый „пуппок". К нему прибавляли части растений, и полученная таким образом масса вкладывалась в отверстия, сделанные в фигурах. Только после этого фигуры якобы приобретали известные свойства: способствовали, например, плодородию и хорошему произрастанию риса. (Личное сообщение Л. Э. Каруновской). У некоторых негрских племен Африки имеются специальные „куклы" с отверстием в голове, в котором помещаются пережженные кости умерших. Такая „кукла" считается оживленной и, следовательно, действенной. (Личное сообщение Д. А. Ольдерогге).

Эти примеры говорят о развитом культе мертвых и вполне сложившемся культе предков. Эскимосские статуэтки отражают более раннюю стадию этого культа, основу которого составляет забота о возрождении души умершего в его ближайших потомках.

Идеи и представления, близкие к описанным, мы находим также у народов Амура — нанаев, нивхов и других, но останавливаться на них мы не будем, поскольку нас интересует в первую очередь эскимосский материал, свидетельствующий о том, что волосы человека рассматривались как вместилище его души и что хранение волос умершего человека якобы обеспечивало рано или поздно возрождение его души в ребенке. А об этом, т. е. о скорейшем возрождении умерших родственников, эскимосы заботились очень усердно. В связи с этим исключительный интерес приобретает сообщение Талбитцера о том, что куклы у гренландских эски-

---

[1] Swanton. The social Conditions, beliefs etc. of the Tlingit Indians. Rep. B. A. E., 1908, стр. 429.

[2] G. Emmons. Portraiture among the North Pacific coast Tribes. American Anthropologist. New Series, vol. 16, № 1, 1914, стр. 64.

[3] Г. Спенсер. Основания социологии, ч. I, СПб., 1898, стр. 195.

мосов часто назывались именами умерших, души которых хотели почтить или удержать путем передачи имени. Согласно представлениям тех же эскимосов, душа и имя находились в самой тесной связи.[1] Кукла, таким образом, вследствие присвоенного ей имени покойного, являлась одновременно и вместилищем его души. Заботы ребенка о кукле были в то же время заботами о „заключенной“ в кукле душе умершего.

Обычай носить за поясом волосы покойного, игра девочки с куклой, носящей имя покойного, хранение волос покойного в связке амулетов или в изображении, представляющем собою умершего, — все это было выражением одной и той же широко распространенной идеи о перевоплощении или возрождении душ. Забота о душе покойного была продиктована здесь в первую очередь заботой о собственном благополучии, о сохранении и пополнении рода. Об этой заботе и об уважении к женщине-матери лучше всего говорили сами эскимосы. „Женщины, — сказали они однажды одному исследователю, посетившему их в первой половине XIX в., — представляют все наше племя, потому что они родят нам и мужчин и женщин“.[2] В этих словах выражается глубоко осознанная общественная роль женщины.

Вкладывание человеческих волос в изображения женщин преследовало, как можно предполагать, те же цели скорейшего возрождения в новорожденном ребенке души умершего родственника, временно заключенной в волосах. Служили ли при этом указанные женские изображения игрушками для девочек (возможность чего вовсе не исключена), или они хранились взрослыми, — это для нашей проблемы является вопросом второстепенным, ибо и в том и в другом случае такие статуэтки, согласно представлениям эскимосов, одинаково способствовали достижению желаемых результатов.

Во всяком случае, нет оснований видеть в этих статуэтках „идолов“ (как это указывается в музейной описи), или изображения отдаленных „предков“, поскольку душа умершего вскоре же, якобы, вновь возрождалась к жизни.

В основе представлений, связанных со статуэтками и куклами, лежала, повидимому, та же древняя идея возрождения, что и в празднике воскресения зверей у чукчей и эскимосов, неоднократно описанном В. Г. Богоразом.[3]

Как происходило это возрождение, мы уже знаем. Для того, чтобы животное или человек „возродились“, необходимо было сохранить те или иные части их тела.

В связи со сказанным, несколько иной смысл приобретают, как нам кажется, и чукотско-корякские меховые куклы, описанные Богоразом

[1] W. Thalbitzer. The Ammassalik..., стр. 649.

[2] Л. Загоскин. Пешеходная опись..., ч. I, стр. 68.

[3] В. Г. Богораз-Тан. Миф об умирающем и воскресающем звере. Художественный фольклор, I, М., 1926, стр. 67—76. — W. Bogoras. Le mythe de l'Animal-Dieux mourant et ressuscitant, Atti del XXII Congresso Internaz. degli Amerikanisti. Roma, 1928, стр. 35—52.

и Иохельсоном. По словам этих исследователей, некоторые куклы, имеющие значение амулетов и переходящие от матери к дочери, „обеспечивали" их владельцам плодовитость. Если у матери рождалась вторая дочь, то из куклы, которой играла старшая девочка, вынимали маленький комок шерсти и вкладывали его в новую куклу, которая таким образом „получала все свойства первой".[1]

Мы думаем, что идея плодовитости возникла здесь не на магической (амулет), а на анимистической основе. Кукла ценилась потому, что в ней „заключена" была душа умершего родственника, ожидавшая своего возрождения в новорожденном ребенке.

Из описания В. Г. Богораза видно, что значение имела не кукла сама по себе, а ее содержимое, в данном случае шерсть оленя. По всей вероятности куклы набивались прежде не шерстью, а волосами, срезанными от покойника, как это мы видим у эскимосов.

В этой связи приобретает значение одна деталь, замеченная В. Г. Богоразом. Чукотские куклы, по его словам, всегда тщательно зашиты и починены.[2] Смысл этого вполне ясен: волосы (позже шерсть) как вместилище „души" должны были бережно сохраняться. Такое же значение имело и затыкание пробкой головного отверстия на эскимосских статуэтках.

Интересна еще одна подробность. Куклы, как и статуэтки, в большинстве случаев изображали лиц женского пола, и ими играли девочки. Но из этого не следовало, что заключенная в куклах „душа" должна была возродиться обязательно в образе женщины. По представлениям эскимосов, умершая женщина могла возродиться мужчиной, а мужчина женщиной.[3]

Подытоживая сказанное, мы приходим к заключению, что описанные эскимосские статуэтки отражают не культ предков в его законченной форме и даже не культ мертвых, а идею о возрождении „души" (или одной из душ) недавно умершего родственника, для которой статуэтка служила лишь временным местообиталищем.

---

[1] В. Г. Богораз. Очерки материального быта оленных чукчей. Сб. МАЭ, т. I, в. 2, 1901, стр. 49. — W. Jochelson. The Koriak. Mem. of the Americ. Mus. of Nat. Hist., vol. VI, part. II, N. Y., 1903.

[2] В. Г. Богораз. Чукчи, ч. II, стр. 70.

[3] Сообщено эскимосом Ктугье в 1940 г.

К вопросу о пиктографическом письме у казымских хантов

В. В. Сенкевич-Гудкова

В лесах Казымского района Обского Севера, главным образом в верховьях р. Амни (приток р. Казыма) и в районе оз. Нум-то, можно встретить на стволах берез вырезанные охотничьим ножом рисунки, изображающие промысловых зверей и птиц, а также эпизоды, связанные с охотой или рыболовством хантов. Копии с этих рисунков были сделаны в 1934—1938 гг. ныне покойным И. С. Гудковым в глухих местах казымской тайги, но большинство зарисовок, к сожалению, погибло. Многие изображения были, повидимому, довольно старыми, так как имели потемневший от дождя и времени силуэт и частично стертый контур. Наряду с эпизодами из промысловой жизни и одинокими фигурами зверей и птиц попадались также «тамги» отдельных хантыйских родов и своеобразные охотничьи записи, сообщающие, как, где и сколько было убито зверей или птиц и каких именно. Знаки, обозначающие цифры, были очень сходны с подобными же знаками мансийских „охотничьих летописей“, опубликованных В. Н. Чернецовым (Языки и письменность народов Севера, ч. II, Л., 1937). В настоящее время эти рисунки, по словам хантов, встречаются все реже и реже.

Публикуя собранные Н. С. Гудковым материалы, я лишена возможности дать точную паспортизацию для каждого рисунка и могу лишь по памяти восстановить то, что мне о них известно.

Рис. 1 изображает охоту на уток. Охотник едет в маленькой лодочке, называемой «ай хоп»; в одной руке у него весло, в другой охотничий лук. Рисунок был скопирован в натуральную велчичину со ствола дерева в районе оз. Нум-то.

Рис. 2 был найден на священном месте около лабаза с хантыйским божком, в районе оз. Нум-то. Он изображает принесение оленя в жертву этому божку. На рисунке изображены фигурка божка, шаман с бубном и колотушкой и два охотника, убивающие оленя.

Рис. 3 и 4 изображают оленей и охоту или погоню за ними охотников на лыжах. Оба рисунка вырезаны на одном и том же стволе дерева.

Рис. 5, 7, 16, 17, 18 и 19 отражают рыболовный промысел в районе рек Амни и Казыма. На этих рисунках изображена река, перегороженная частым рыболовным запором, около которого укреплена плетеная морда «пун», как мы это видим на рис. 16. Иногда морда снабжена еще

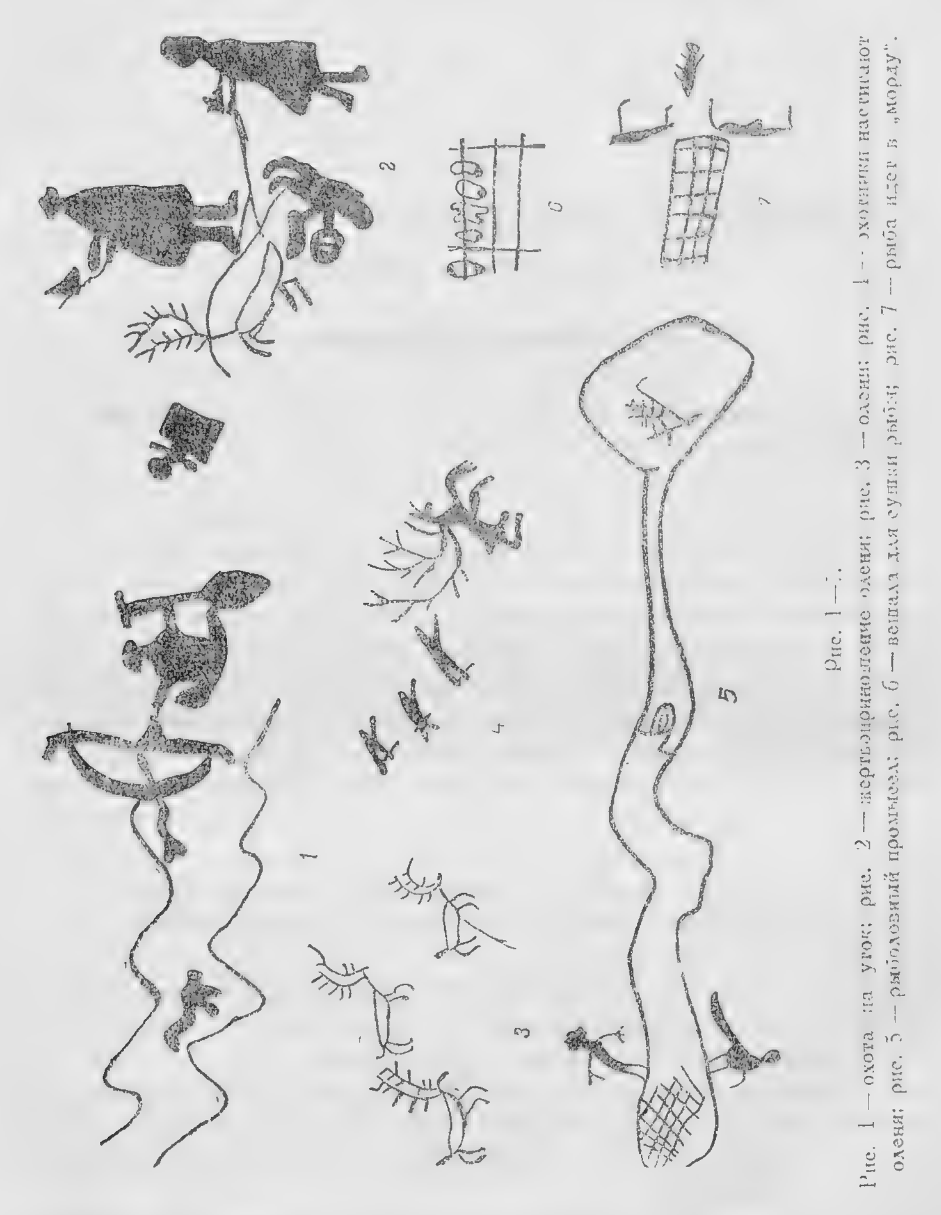


Рис. 1—7.

Рис. 1 — охота на уток; рис. 2 — жертвоприношение оленя; рис. 3 — олени; рис. 4 — охотники настигают оленя; рис. 5 — рыболовный промысел; рис. 6 — вешала для сушки рыбы; рис. 7 — рыба идет в „морду".

длинным рыболовным снарядом, называемым «пос» (рис. 16). Во всех этих рисунках видно стремление передать удачный рыбный промысел: рыба всегда направляется в сети.

Рис. 6. изображает сушку рыбы на специально устроенных для этого вешалах, называемых «сувак».

Остальные рисунки изображают охоту.

На рис. 13, 20 и 21 изображены различные виды охотничьих ловушек. Рис. 8, 9, 10 и 11 представляют различных промысловых зверей. Рис. 12 представляет собою охотника на лыжах.

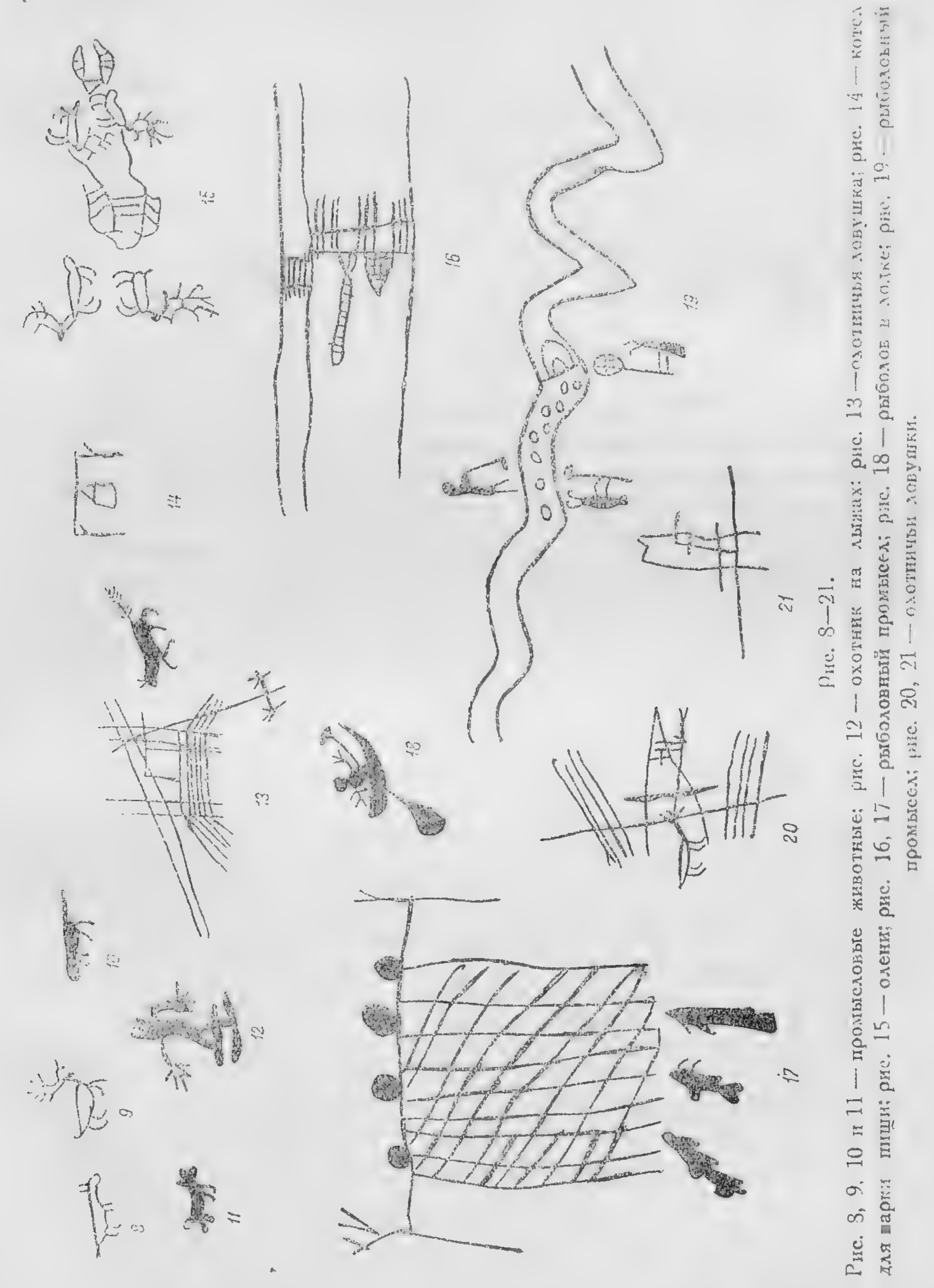


Рис. 8—21.

Рис. 8, 9, 10 и 11 — промысловые животные; рис. 12 — охотник на лыжах; рис. 13 — охотничья ловушка; рис. 14 — котел для варки пищи; рис. 15 — олени; рис. 16, 17 — рыболовный промысел; рис. 18 — рыболов в лодке; рис. 19 — рыболовный промысел; рис. 20, 21 — охотничьи ловушки.

По словам Н. С. Гудкова, многие рисунки сопровождались «тамга»'ми и, следовательно, указывали на то, какие роды хантов охотились или удили рыбу в данном месте. Перед фигурками зверей иногда стояли цифровые значки, изображающие количество убитых зверей.

На рис. 22 представлены имеющиеся в моем распоряжении цифровые знаки, вырезанные на деревьях: фиг. *а* означает число 10, фиг. *б* — сотню, фиг. *в* — 500, фиг. *г* — 1000. Другие знаки представляют собою «тамги» хантов.

Подобного рода записи я встретила еще на особых деревянных палочках-бирках, играющих в быту хантов роль своеобразных векселей или денеж-

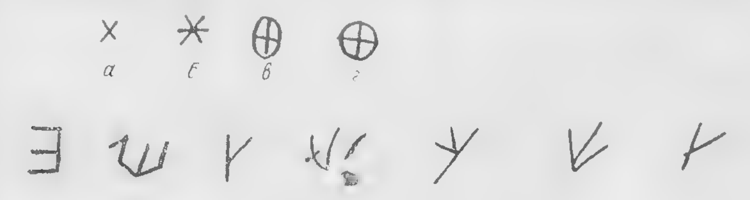


Рис. 22:
Вверху — знаки, означающие цифры, внизу — «тамги».

ных расписок, выдаваемых неграмотным должником своему кредитору.

Этим исчерпываются краткие сведения о пиктографических рисунках хантов, которыми я располагаю в настоящее время. Ввиду интереса такого материала как для лингвистов, так и для этнографов, желательно дальнейшее собирание образцов этого письма у различных народов нашего Севера. Собирание это необходимо еще и потому, что под влиянием грамотности, охватывающей широкие слои народа, архаическая письменность хантов доживает свои последние дни.

Письменность острова Пасхи

Б. Г. Кудрявцев

Письмена о. Пасхи, сохранившиеся на деревянных табличках «кохау ронго ронго», до сих пор являются неразрешенной загадкой. Среди всех островов Океании лишь на о. Пасхи существовала письменность, ключ к чтению которой утерян, так как местное население не сохранило никаких традиций чтения названных текстов. Проблемой этой занимались многие исследователи. Ею заинтересовался известный русский исследователь Новой Гвинеи Н. Н. Миклухо-Маклай, привезший из своих путешествий две таблицы, которые ныне находятся в Музее антропологии и этнографии Академии Наук СССР. Н. Н. Миклухо-Маклай еще в 80-х годах напечатал о них небольшое сообщение. Позднее этим таблицам посвятил одну из своих работ А. Б. Пиотровский.[1] Из иностранных ученых следует указать: Риве, Хевеши, Гейне-Гольдерн, Раутледж и др.

Большинство исследователей пыталось расшифровать надписи, предполагая, что перед ними иероглифическое письмо, в котором каждый отдельный знак имеет определенное фонетическое значение. При отсутствии билингов вопрос этот разрешить невозможно. Печатаемая статья принадлежит молодому советскому исследователю Борису Григорьевичу Кудрявцеву, трагически погибшему 25 марта 1943 г. Еще будучи учеником средней школы, Б. Г. Кудрявцев вступил в число „друзей Музея антропологии и этнографии“ и активно участвовал в работе кружка „Юных этнографов“, успешно изучая санскритскую письменность и языки Индии. Впоследствии он заинтересовался загадочной письменностью о. Пасхи. Этот талантливый исследователь обратил внимание на то, что некоторые из хранящихся в музеях Европы и Америки таблицы «кохау ронго ронго» представляют собою параллельные по содержанию тексты. Исходя из этого наблюдения, Б. Г. Кудрявцев, сравнивая тексты двух таблиц, хранящихся в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого, с текстами одной бельгийской и одной чилийской таблицы, пришел к весьма интересным заключениям.

[1] См. также статью в Сов. этнограф. (1947, № 4).

Мы публикуем работу Б. Гр. Кудрявцева в том виде, в каком она была подготовлена для печати самим автором. В текст внесены лишь некоторые добавления и проверены все ссылки на литературу. Все эти дополнения сделал Д. А. Ольдерогге.

Редакция.

I

Много имеется неясного и спорного в истории племен, населяющих острова Тихого океана. И едва ли не самой спорной и неясной является история туземцев о. Пасхи, или, как его называют таитяне, Рапануи. Остров Пасхи, открытый Роггевеном 6 апреля 1722 г., обладал к этому времени совершенно самобытной культурой.

Огромный интерес имеют остатки письменности о. Пасхи, представленные в основном деревянными таблицами с вырезанными на них знаками «кохау ронго ронго».[1] Кроме о. Пасхи мы не сможем назвать в Полинезии ни одного острова с письмом, развитым далее элементарных пиктограмм; из самостоятельных систем письма Океании вообще известно лишь весьма несовершенное и очень плохо сохранившееся силлабическое письмо Каролинского архипелага.

Европейцы не только не уберегли от разрушения множество памятников туземной культуры, но и сами способствовали их уничтожению. Так с приходом миссионеров, насаждавших христианство на островах Тихого океана, культура письма на о. Пасхи исчезла бесследно. Особо отличился католический миссионер Эжен Эйро, открывший письменность рапануйцев: он сжег из таблиц все, что смог, так что этнографы располагают ныне лишь случайно сохранившимися после этого ауто-да-фе экземплярами. До нас дошло всего около 20 таблиц. Исчезли навсегда традиции письма, за которым укоренился эпитет „загадочного“, и вот уже более 70 лет (считая с 1868 г., когда таитянский епископ Тепано Яуссен, первый заинтересовавшийся чтением таблиц, получил обломок одной из них) ученые мира не только не могут прочесть того, что написано на „таинственных кусках дерева“, но и выдвигают противоречивые гипотезы. Некоторые из ученых совершенно отрицают существование письма островитян, видя в таблицах «кохау» лишь орнаментированные куски дерева, предназначенные для штамповки тапы (Гексли). Другие же считают эти таблицы следами высокоразвитой культуры (М. Браун).[2] Нет недостатка и в попытках сопоставления знаков «кохау» с какими-либо другими. Сопоставляют их и с примитивными пиктограммами Соломоновых островов и островов Фиджи, а последнее время ставят их в связь и со знаками на глиняных табличках, найденных при раскопках памятников древней культуры долины Инда (раскопки Джона Маршалла в Мохенджо-Даро). Это последнее сопоставление (Хевеши)[3] является

---

[1] «Kohau rongo rongo», или «rohau rongo rongo» в переводе с рапануйского языка означает: 'говорящее дерево'.

[2] M. Brown. The Riddle of the Pacific.

[3] S. de Hevery. Sur une écriture Oceanienne. Bull. de la Société Prehistorique Française, 1933, 7—8.

наименее правдоподобным, ибо культура Мохенджо-Даро существовала за тысячелетия до развития культуры на о. Пасхи, а форма начертания знаков из долины Инда значительно более совершенна, чем знаки «кохау».

Как уже упомянуто, первым по времени, занявшимся изучением «кохау», был Тепано Яуссен, отыскавший островитянина Метoро Танауре, ученика знатоков священного письма: Нгэху, Реймиро и Паовса. Уже в 60-х годах Яуссен не застал учителей, писавших священные тексты: было слишком поздно.

Метoро прочитал нараспев тексты, озадачив епископа: слова таблиц показались ему бессвязными. В этом был виноват отчасти сам Яуссен, который так упорно искал словаря для чтения таблиц, что сбивал Метoро на толкование отдельных знаков. Яуссен не опубликовал чтений Метoро. Нам известна всего лишь одна строчка из его чтения таблицы Аруку Куренга,[1] начинающаяся знаками (рис. 1).

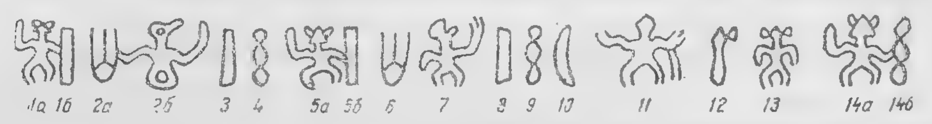


Рис. 1.

К этим знакам в книге Шове дан текст, который мы приводим, уточняя немного распределение слов по знакам:

Ka	tuu	i	te	ragi	ki	te	henua	e	rua	no	Hoatumatua
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12
ka	hakanohoa	Ki	te	hito	O	te	ragi	Ki	te	henua	e
13	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	24
rua	te	akariki	Ki	te	henua	Ki	tona	henua	Kua	tere	
25	26	27	28	29	30	31	32	33	34	35	
te	vaka	Ki	tona	tahina	teina	mai	tae	tu	ki	te	tamaiti
36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47
koia	e	hiri	ki	te	ragi	ki	te	henua			
48	49	50	51	52	53	54	55	56			

Устраняя недочеты, имеющиеся в переводе Яуссена, приведенное выше начало таблицы можно перевести так:

„Он спустился с неба на землю, на обе земли Хоатуматуа, он возвратился к основанию неба, на обе земли старшего сына, на обе земли, на свою землю. Он приплыл на корабле своего младшего сына, своего лучшего сына. Он пришел на землю с неба“.

Знакам начального текста (рис. 1) соответствуют слова перевода в следующем порядке:

Знаки текста (рис. 1)	Слова перевода	Знаки текста (рис. 1)	Слова перевода
1а	1—5	8—9	28—33
1б и 2а	6—10	10	34—37
2б	11—12	11	38—40
3—4	13—14	12	41—46
5а	15—20	13	47
5б и 6	21—25	14а и б	48—56

[1] Dr. Stephen Chauvet. L'ile de Pâques et ses mysteres. Paris, 1935, стр. 76 В книге Шове даны два перевода: один — Яуссена, а другой — послеяуссеновский

Распределение текста по знакам носит, впрочем, несколько условный характер, и нельзя ограничить какую-либо часть текста точным соответствием знаков, ибо анализ текста убеждает нас в том, что каждый отдельный знак не имеет точного чтения; чтение зависит от всех элементов знака. Знак вовсе не символизирует ни определенной фразы, ни определенного слова; он, вообще говоря, может читаться различно (при чтении таблиц островитяне руководились, безусловно, всем контекстом).

Разобранное выше начало чтения таблицы убеждает нас в том, что письмо, которым оно написано, — идеографическое письмо на одной из ранних стадий его развития. Знак имеет здесь несколько значений, т. е. в данном случае „чтений“. По-разному читаются и группы знаков, вовсе не означающие повторение одного и того же текста, но служащие для подчеркивания основного содержания (повторение знаков 3—4 и 8—9 подчеркивает, например, что речь идет об обеих землях Хотуматуа).

На основании чтения Метоpo Яуссен составил список идеограмм, где дал их значение и чтение их по-рапануйски.[1] Это чтение верно, однако, лишь для тех таблиц, которые прочел (пропел) Метоpo, да и то с натяжкой (мы упоминали уже о пристрастии Яуссена к словарям). Список Яуссена ценнее всего тем, что он объясняет значения большей части объектов, легших в основу идеографического рисунка.

Из всех известных нам работ по изучению таблиц «Кохау ронго ронго» самыми ценными и самыми основательными надо считать работы Яуссена; когда на о. Пасхи появились продолжатели дела Яуссена, уже окончательно исчезли туземцы, знавшие письмо «кохау».[2]

„Чтения“,[3] которые были записаны Томсоном (1886) и Раутледж (1914)[4] из уст Уре Ваеико, Каитае и Томеники, заставляют сомневаться в их истинности. Некоторые из этих „чтений“ явно не верны. Таковы, например, „чтения“, начинающиеся словами: «Ka uhi uiga» и «Äte-A-renga hokan» (в последнем „чтении“ число звуков, например, в четыре раза меньше числа знаков).

сделанный президентом Общества океанийских исследований Анн (Ahnne). В своем переводе Яуссен педантично словарен, хотя и не дает подстрочника. Анн предлагает весьма смелый и произвольный перевод, в котором, например, равнозначные «ite rang и kite rangi ('небо', 'с неба', 'от неба') читаются как собственные имена Iterangi и Kiterangi (!). Наш перевод близок к яуссеновскому — как более правильному. В этой же книге имеется довольно полная библиография. Библиографию см. также в книге: Alfred Métraux. Ethnology of Eastern Island. (Bernice P. — Bishop Museum, Bulletin 160. Honolulu, Hawai, 1940).

[1] Tepano J u s s e n. L'Ile de Pâques (Ouvrage posthume rédigé par le R. P. Ildefonso Alazard d'après les nôtes laisées par le Prelat). Paris, 1893. Отдельный оттиск из „Bulletin de Gèographie historique et descriptive“ за 1893 г. (№ 2, стр. 13).

[2] Следует заметить, что в XX в. интересоваться о. Пасхи, как и распускать о нем всякого рода небылицы, стало модным. Это значительно сузило возможность серьезного изучения культуры острова, ибо появились туземцы — фальсификаторы древностей.

[3] W J. Thomson. Te pito te henua (Smithsonian Report for 1889). Washington, 1891.

[4] Mrs. Sc. Routledge. The Mystery of raster Island. London, 1919.

Некоторые же из „чтений“ Уре Ваеико и других представляют, возможно, легенды, связанные отдаленным сходством с содержанием текста (например «Apai»?).

Все попытки создания подстрочника к „чтению“ Уре Ваеико и Томеники оказались безуспешными. Иначе и быть не могло, ибо туземцы продекламировали тексты, но не прочли таблиц; всякого рода попытки согласования „подстрочника“ английских исследователей со знаками таблиц могут привести лишь к совершенно неверным результатам. Престарелые „чтецы“ Томсона и Раутледж перепутали известные им в юности таблицы. Один из „чтецов“ Раутледж скончался в лепрозории через две недели после последнего визита настойчивой миссис. Последние слова Томеники — „слова новые, а буквы старые“ — надо понимать не только как намек на многозначность идеограмм, но и как признание гибели священных традиций о. Пасхи, как признание невозможности прочтения скрижалей рапануйской премудрости ими: Томеники, Уре Ваеико, Капиера.

Итак, мы можем сказать одно: письмо «Кохау ронго ронго» — какая-то разновидность идеографического письма,[1] еще не дошедшего до силлабизации. Вполне правдоподобное чтение Метоpо Танауре убеждает нас в этом. За идеографичность, связанную со сложной техникой письма, говорит его строгая кастовость: позднее открытие письма, несмотря на то, что остров значительно раньше посещался европейцами, свидетельствует о строго соблюдавшейся тайне письма. Нет ни одного факта, указывающего на силлабичность письма, хотя бы на частичную.[2] Наряду с «кохау» на о. Пасхи существовал также вид графически более простого письма «тау». Ознакомление с материалами, собранными Раутледж,[3] показывает, что письмо «тау» значительно примитивнее «кохау». Очевидно, из письма, аналогичного «тау», возникло и «кохау». Факт сосуществования двух видов письма, если учесть, что «тау» для рапануйцев было более доступным, говорит в пользу усложненной идеографичности «кохау». Однако, утверждая, что «кохау» лишено силлабичности вовсе, мы рискуем потерять почву под ногами, так же как, „расшифровывая“ чтения Уре Ваеико, рискуем заблудиться в дебрях „таинственности о. Пасхи“ и, в результате, лишиться всякого понимания «кохау», как случилось это с Хевеши, автором совершенно необоснованной гипотезы.

Не желая терять почвы под ногами, мы разовьем положение об идеографичности письма «кохау ронго ронго», основываясь на некоторых замеченных нами фактах.

---

[1] В том, что «кохау» идеографично, был уверен и Н. Н. Миклухо-Маклай. См. об этом его статью Uber die Kohau rongo rongo oder die Holztafel von Räpa-Nui. Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, 1872, Bd. VII, стр. 79—81.

[2] А. Б. Пиотровский, в своей статье „Две таблицы с о. Пасхи“ высказавший мнение о силлабичности идеограмм таблиц о. Пасхи, впоследствии отказался от этого предположения.

[3] Характеристику «тау» см. у Раутледж в ее книге „Тайны о. Пасхи“.

II

Две таблицы «кохау» находятся в СССР в Музее антропологии и этнографии Академии Наук СССР (№№ 203 и 204 коллекции № 736). Одна из этих таблиц была привезена великим русским путешественником Н. Н. Миклухо-Маклаем. Она была передана Миклухо-Маклаю во время его первого путешествия на Новую Гвинею Тепано Яуссеном в Папеите, у пристани которого корвет „Витязь“ простоял с 12 по 24 июля 1871 г.[1] Как была приобретена другая таблица, нам не известно.

На обеих сторонах таблиц вырезаны знаки, расположенные бустрефедоном. Большая из таблиц (МАЭ II), заключающая в себе 22 строки (по 11 строк на каждой стороне), похожа на конец обломанного европейского весла. 18 строчек знаков меньшей таблицы (МАЭ I) вырезана на изогнутом куске дерева (возможно, что это *Sephora tetarptera)*. Таблица МАЭ I имеет в длину 41 см, в ширину — 6.3 см по краям и до 9 см посередине; таблица МАЭ II длиною — 61.5 см, шириною в узкой части — 10 см, в расширенной — 14 см. На таблице МАЭ I имеется 728 знаков (если под знаком подразумевать графему в пределах ее соединения); на таблице МАЭ II—1171.

Внимательное изучение формы начертания знаков показало нам в начале, что некоторые группы знаков повторяются на обеих таблицах, а затем сличение текстов выявило их параллельность (см. таблицы сличения текстов). Все это весьма удивляло: ведь, таблицы уже подвергались изучению, и факт параллельности текстов не мог, казалось бы, остаться незамеченным. Но сомнений быть не могло: тексты явно параллельны, ибо:

1) знаки текстов в большинстве случаев совпадают;

2) среди тождественных частей текстов встречаются знаки (как по одному, так и группами), лишь соответствующие;

3) иногда знаки в соответствиях переставлены. Элементы сложных знаков скомбинированы различно;

4) отдельные таблицы имеют добавочные тексты, отсутствующие на других.

Благодаря этому наблюдению удалось: 1) доказать, что таблицы должны читаться слева направо (Хевеши, Гейслер, Гаррисон и др. утверждают обратное);

2) найти начало текста обеих таблиц Музея антропологии и этнографии;

3) восстановить несохранившиеся знаки одной таблицы по тексту другой.

При дальнейшем обследовании текстов таблиц мы обнаруживали третий параллельный текст — текст таблицы, хранящейся в Сант-Яго (Чили),

[1] Тепано Яуссен упоминает об этом в своей работе „Остров Пасхи“. Он пишет: „Я просил Русселя собрать мне все, что возможно из этих таблиц. Руссель прислал мне пять. Я дал одну из них русскому военному кораблю «Витязь»“. См.: Tepano Jaussen L'Ile de Pâques, Paris, 1893. Миклухо-Маклай совершал свое первое путешествие на борту корвета „Витязь“.

доставленный туда корветом „O'Higgins".[1] После открытия параллельного третьего текста мы нашли четвертый параллельный текст. Этот текст таблицы «тахуа» (туземное название в переводе „весло"), хранящийся в Брюсселе.[2] Необходимо отметить, что у «тахуа» большинство знаков не совпадает со знаками найденных раньше параллельных текстов, но общее их содержание аналогично. Некоторые ряды знаков повторяются по варианту таблицы МАЭ II.

Мы не утверждаем, что таблица «тахуа» читается так же, как читаются тексты таблицы МАЭ I, МАЭ II и чилийской, так как каждый из текстов имеет вставки и добавления, характерные для него одного. Они не являются копиями, а представляют собою последовательную разработку древнейшего варианта.

На единство содержания ряда трех первых параллельных текстов и текста «тахуа» указывает, между прочим, название бельгийской таблицы — „весло"; таблица «тахуа» по форме с веслом ничего общего не имеет, между тем таблица МАЭ II, в тексте которой повторяется ряд знаков бельгийской таблицы «тахуа», — веслообразна.

Самое важное, что дают нам наши параллельные тексты, — это возможность изучить идеограммы «кохау» в их динамике. Эта параллельность является для нас единственно возможным ключом для разрешения вопросов письма «кохау ронго ронго», ибо иных параллельных к этому письму текстов искать не приходится. Почему — это будет ясно из разбора и сравнения текстов.

Ввиду сложности соответствий знаков на таблице «тахуа», мы приводим из нее лишь небольшие отрывки (см. в приложении сличение параллельных текстов). В тексте сравнения, как и в дальнейшем тексте настоящей статьи, первая таблица Музея этнографии обозначается сокращенно — МАЭ I, вторая — МАЭ II, чилийская (Сант-Яго) таблица — С-Я, бельгийская — Т.

III

С графическим составом письма «кохау» мы сможем ознакомиться по приводимому в таблицах (см. приложение в конце статьи) классифицированному объектографическому перечню элементарных идеограмм таблиц МАЭ II и МАЭ I.

За основу в перечне, как и в сравнении текстов, взята более полная таблица МАЭ II.

В перечне все знаки распределены на десять разделов. Первый из разделов — раздел *А* — включает знаки, изображающие человеческую фигуру и части человеческого тела. Раздел *Б* изображает птиц, раздел *В* — животных, раздел *Г* — рыб, раздел *Д* — растения, и т. д. Каждый знак имеет свой порядковый номер, причем нумерация эта идет безотносительно к распределению знаков по этим разделам — от 1 до 427.

[1] W. J. Thomson. Te pito te henua, or Easter Island. Pl. XLVII. Reverse of Easter Island tablet obtained, by the Chilian corvette „O'Higgins".

[2] Фотоснимок этой таблицы имеется уже в упомянутой нами книге.

В классифицированном перечне под одним номером объединены как самый знак, так и все его варианты. В верхней строке — знак и его варианты по основной таблице сравнения — по таблице МАЭ II, внизу — то же по таблице МАЭ I. Порядок расположения знаков, объединенных под одним номером, следующий: вначале стоит „основной знак“, за ним „вариант соответствия основному знаку“. В некоторых случаях затем следует третье изображение — „вариант знака“, которое в свою очередь может иметь свой „вариант соответствия“. Таким образом, порядок следующий:

№ знака по перечню	Знак таблицы МАЭ II	Вариант соответствия	Вариант знака	Вариант соответствия варианта знака
	Ему соответствует в таблице МАЭ I	Вариант соответствия	Вариант знака	Вариант соответствия варианта знака

За классифицированным объектографическим перечнем следуют таблицы, где дан подсчет количества случаев употребления каждого знака и каждого из его соответствий в отдельности как по таблице МАЭ II, так и по таблице МАЭ I (также в отдельности).

Таблицы подсчета составлены следующим образом: каждая двойная строка подсчета указывает на то, сколько раз и в каких формах употреблен данный знак, причем верхняя строка относится к подсчетам по таблице МАЭ II, нижняя строка — к таблице МАЭ I.

Первая колонка указывает на то, сколько раз данный знак встречается в раздельном написании. При этом учтено три обстоятельства: первая цифра указывает на то, сколько раз встречается данный знак, затем — сколько раз он отсутствует из-за плохой сохранности таблицы и, наконец, сколько раз он не встречается из-за несоответствия текста.[1]

Следующая затем колонка цифр указывает, сколько раз данный знак встречается в слитном написании. При подсчетах учтены те же три возможности, что и при подсчетах основного знака в раздельном написании.

За этим даны подсчеты по вариантам соответствия, затем — по вариантам знака и по вариантам соответствия варианта знака в том же порядке, что и подсчеты по основному знаку.

К подробному рассмотрению параллельных текстов мы вернемся в дальнейшем.

ПОЯСНЕНИЯ К ОБЪЕКТОГРАФИЧЕСКОМУ ПЕРЕЧНЮ

Раздел *А*

Знаки перечня *1—179* изображают человеческое тело, либо отдельные части его.

Вполне равнозначные знаки *1—3* представляют собою простейшую форму человече-

[1] Эти два последних случая возможно было подсчитать ввиду наличия параллельных текстов.

ской фигуры в стоячем положении («koia» — 'он', 'она', 'оно', 'этот', — *Т. Я.*).[1] Среди знаков типа *1* встречаются формы с недорисованной головой, т. е. такие, у которых вместо формы, изображенной на рис. 2, *1*, голова имеет форму, изображенную на рис. 2, *2* и *3*, часто употребляемую в соединениях, во избежание слияния элементов. Можно предполагать, что и иная форма головы (рис. 3) не придает человеческой фигуре значения, отличного от значения одной из трех выше отмеченных форм. Из соединений знака «koia» надо отметить его утроение: три человека, держащие друг друга за руки. По *Т. Я.* — это изображение 'трех ученых королей' («toru ariki tuhunga»). Эти «арики», очевидно: «Te Tuhunga mu», «Te Tuhunga-roa» и «Te Tuhuga marakapau».

Знаки *4—22* — усложненные знаки (большей частью скрытопсевдокомбинированные[2] типа «koia». У некоторых из них отчетливо нарисована одна рука или обе руки; пальцы рук некоторых сжаты в кулак (*19—20*), у иных определяют направление. Все эти, а также встречающиеся далее различия в изображении рук отражают стадию линейной речи. С развитием письма линейная речь отмирает, накладывая, однако, на него значительный отпечаток. (Это положение в письме «кохау ронго ронго» иллюстрируется отделением руки в различных ее положениях, равнозначным введению нового знака понятия). Форма руки на знаках *15—16* напоминает знак *384*. К ней относится замечание об употреблении элементов человеческой фигуры в разделенном начертании, имеющем, разумеется,

Рис. 2. Рис. 3. Рис. 4.

множество вариантов значения (см. пояснение к знаку *384*). Варианты знака «koia» (простейшая фигура, изображающая человека в стоячем положении), как и варианты других человеческих фигур (так или иначе усложненных, в ином положении), часто соединены со знаком перьев («maro») (рис. 4)

Знак *21* может быть равнозначным знаку *22* (соответствие говорит за то, что различие между знаками *21* и *22* относится к более позднему времени), однако близость начертания руки его к знаку *361* заставляет выделить ее особым знаком.

Знак *22* (ср. знаки *43*, *63*, *64*) по *Т. Я.* означает 'старшего сына арики' («te atariki»). 'Младшего сына' («te teina») по *Т. Я.* изображает знак такой же фигуры, с обеими поднятыми руками, вариант знака «te atariki» (знаки *10*, *11?*).

Знаки *23—28* изображают бегущего человека; знаки *29—72* — элементарные изображения сидящего («noho», — *Т. Я.*)[3] человека. Знак *49* — человек, нагруженный рыбой.

Мы не будем подробно останавливаться на большинстве знаков; здесь же отметим, однако, что своими соответствиями они раскрывают нам процесс изменения письма «кохау ронго ронго» и зависимость начертания графического элемента от времени воспроизведения контекста. Этим объясняется различие знаков таблиц МАЭ II и МАЭ I. Объяснение основных объектов графики должно способствовать познанию изменения характера изображения различных вещей. Исчерпывающий же анализ каждого знака был бы равносилен воспроизведению данного текста, для чего не представляется возможности, ибо здесь нам потребовалось бы многое, начиная с подробнейшего ознакомления с историей написания каждого текста.

Знак *53* и, может быть, некоторые другие из знаков *51—56* обозначают больного, раненого человека (форма руки у знака *53*, как у 'человека, раненного в руку' — по

[1] В пояснениях к перечню имя Тепано Яуссена сокращено до *Т. Я.*, ибо мы вынуждены его часто упоминать, давая большую часть объяснений согласно его „Repertoire des signes idéographiques de l'écriture boustrophédon de l'île de Pâques", помещенному в конце его работы „L'Ile de Pâques par Tepano Jaussen". По *Т. Я* дано романуйское чтение значений отдельных фигур.

[2] Смысл этого термина будет пояснен далее.

[3] «noho» имеет значение: 'обитать', 'обитатель', 'сидеть' и т. д.

Т. Я., а фигура в таком же положении, как и фигуры по его списку, обозначающие больного человека («tangata papaku», — *Т. Я.*).

Знаки *63*, *64*, *67* обозначают 'человека, который ест' («te tanaata kai»).

Знак *73* напоминает упавшего человека.

Знак *78* изображает, очевидно, плывущего человека.

Знаки *83—90* напоминают одноногого человека.

91 — фигура безрукого человека.

Знаки *92—94* отличаются особой формой головы (имеется как бы изображение волос). По *Т. Я.* это — 'жены военачальников' («vie poko pono»).

95 — человек с рассеченной головой.

Знаки *98* по *Т. Я.* — 'человек без головы' («tangata ravera»).

100—102 — изображают ребенка. Соответствие в знаке *101* дает случай совершенствования формы.

107 сходен с знаком типа *74* (но это знак типа сложноорганических,[1] которые следуют за ним в перечне).

Знак *108* изображает человека, находящегося или обитающего на звезде («te tangata e hetu noho», — *Т. Я.*).

Знаки *109* и *110* по *Т. Я.* — 'толпа с огнем' («te nuku e te aki»), но возможно, что они имеют значение 'людей на звезде', 'на небе'.

111—116 — варианты изображения двухголового, двуликого человека.

Знак *117* — человек под водой.

119—124 по *Т. Я.* обозначают «арики» (обращаем внимание на шляпы с перьями у фигур «арики» *121*, *122* и *123*).

Знак *132* по мнению А. Б. Пиотровского изображает позвоночник. Возможно, однако, что этот знак изображает украшение из перьев, надеваемое на голову.

133—149 — знаки группы людей, толпы, войска («nuku», — *Т. Я.*). Такие знаки в комбинациях могут быть символом и одного человека.

150—159 — претерпевшие значительные изменения изображения человеческой фигуры с многочисленными вариантами значения. Некоторые из них иногда изображают ребенка («tamaiti», — *Т. Я.*), иногда жезл военачальника.

Интересно соответствие в знаке *151*: вариант таблицы МАЭ I можно прочесть «huanga no te raa» — 'плод звезды', а таблицы МАЭ II — «hua rae» (*Т. Я.* переводит его: 'дети'). Знак на таблице МАЭ I понятнее знака таблицы МАЭ II. Этот случай, ка и некоторые другие, выявляет специфику роста условности знаков, показывая отдаленность «кохау» от силлабизации.

Знак *160* — человеческая голова, *161* — рассеченная голова, *162—165* — изображение глаз, *162* по *Т. Я.* «hio hia» — 'быть видимым', *164* — 'увидеть' — активное действие, графически изображаемое: схватить (охватить) глазом.

166—176 — изображения рук, *177—179* — изображения ног. Нога почти везде есть символ движения.

Раздел *Б*

Знаки *180—241* представляют собою изображения птиц и всего, с ними связанного. Значение фигур птиц на этапе развития письма — таблиц МАЭ I и МАЭ II непостоянно. Знаки *180—189* изображают преимущественно морскую ласточку. Они же показывают нам немногочисленные в перечне случаи совершенствования формы знаков таблицы МАЭ II по отношению к форме соответствий по МАЭ I, которое в раннем идеографическом письме должно иметь первостепенное значение.

В идеограммах со значением птицы часто встречаются элементы человеческой фигуры, особенно — руки.

Знак *189* — изображение клюющих друг друга ласточек. Это «manutara» — 'птицы солнца' [«manu (no) te raa»], встречающиеся на скалах Оронго.

Знаки *190—199* — изображения кур или петухов («moa» — *Т. Я.*).

Признаки движения видны на большинстве фигур «moa», здесь движение обозначено струей воздуха — символом ветра, полета.

[1] Значение термина изложено далее.

200—201 — цыплята.

Знаки *202—237* большей частью изображают птицу фрегат, имеющей как и ласточка, антропоморфные признаки, признаки полета, пенья, крика.

239 — птичье яйцо.

240—241 — перья.

Раздел *В*

Знаки *242—250* — изображения наземных животных.

Меторо Танауре объяснял Яуссену аналогичные знаки следующим образом: *242* — «moko» — 'ящерица'; *243, 247* — «makeri» — 'черный таракан'; *250* — 'глаза ракообразного' («mata nahe»); *248* и *249* — многоножки.

Раздел *Г*

Знаки *251—296* — морские животные.

251—258 — черепахи.

259—264 — акулы.

265—268 — несколько вариантов фигуры морского обитателя, в тексте таблиц обозначающего духа морей. Эти знаки похожи на «tarahoi» — 'инструмент для резьбы' или сигла' из списка *Т. Я.* Инструмент «tarahoi» делался из кости рыбы или из скелета некоторых морских животных.

270 — соединение знака акулы с общим знаком рыбы.

271 — напоминает медузу.

272—290 — рыбы. *289* и *290* — изображения соединенных головами рыб, сходные со знаками Млечного Пути из списка *Т. Я.* «te ngoi» (ср.: «ngoi-mingoi» — 'множество'). Если принять, что знаки *289* и *290* могут употребляться в смысле Млечного Пути, то объяснить это можно так: рыба — символ 'убитого', 'мертвого' у рапануйцев; символ же Млечного Пути — 'множество умерших, находящихся на небе, на звездах'.

Знаки *291* и *292* по *Т. Я.* — изображения раковины моллюска.

Они обозначают также 'панцырь', 'дом' и т. п.

Раздел *Д*

Знаки *297—341* — изображают растения.[1]

Знаки *304* и *305* по списку *Т. Я.* означают 'кокосовая пальма'; *306* — 'сахарный тростник'. По этому же списку знак *307* изображает повешенную рыбу (но читается «rau hei» — 'ветка мимозы' — символ 'смерти'). Нам кажется это ошибочным, ибо на рисунке изображено, несомненно, растение. На повешенную рыбу похож скорее знак, помещенный у *Т. Я.* среди знаков растений, именуемый также «rau hei».

Знаки *309—329, 336—341* — плоды растений.

341 — плод кокосовой пальмы.

Раздел *Е*

Знаки *342—371* — изображение земли.

В объяснении большинства знаков, даваемом *Т. Я.*, много неясного. Мы повторим все же объяснения некоторых знаков.

Знаки *345—346* — продукты земли: henua tupu — 'изображения ростков на земле'.

351 — пуп земли («pito o te henua»).

371 — гора («manuga»).

354 — знак — henua, может быть, изображает гору (вулкан) в заливе о. Пасхи. Интересно отметить, что на чилийской таблице, текст которой параллелен тексту I и II МАЭ, земля изображена в одном случае кругом (большей частью она изображается тремя кругами); возможно, что это — символ не только круга горизонта, но и кратера Рано-Као (в таком случае три круга — три вулкана на трех углах острова).

[1] Растения «rohau» (= «kohau»).

Знак *367* — «mata» — 'куски пемзы, привязанные к дереву', как поясняет *Т. Я.* Необходимо отметить, что у «mata» множество значений ('рассеченный предмет', 'глаза' и др.).

Раздел *Ж*

Знаки *372—385* изображают воды.

372 может означать: 'дождь' («ua», — *Т. Я.*) или: 'волны моря'.

Знак *377* (его варианты — *378* и *379*) изображает струи, вытекающие из какого-то бассейна, воду вообще («kai»). На одной из деревянных статуэток с о. Пасхи в МАЭ вырезан знак *377*, внутри которого знак *354*. Как и знак *354* отдельно, это, очевидно, изображение о. Пасхи (рис. 5).

381—383 — изображения залива, бухты, морского течения. *Т. Я.* указывает, что знак *384* символизирует татуировку ног, а *385* — возвращение («kakahoki» — 'возвратиться'). В первом толковании Яуссен, очевидно, ошибается, объяснение же знака *385* „возвращением" с приведением еще и глагольной формы „retourner" — результат непреодолимого и губительного влечения к словарям. Для «кохау ронго ронго» никаких словарей быть не может. Вернее всего, что знаки *384* и *385* — изображения морских течений или каких-то направлений (прямого и обратного).



Рис. 5.



Рис. 6.

Раздел *З*

386—395 — знаки неба («rangi») и небесных светил.

386 можно объяснить как изображение жилища (рис. 6) (см. знак *408*, а также у *Т. Я.* «tonga e te hukinga» — 'крыша и сруб') над землей (342), крыши над землей.

388, *389*, *390* — звезда, солнце, огонь, сияние.

390 и *395* — Плеяды (*Т. Я.*).

Раздел *И*

Знаки *396—407* изображают орудия производства.

Знаки *396*, *397*, *405*, *407* — изображения каменного топора, каменных орудий.

398—400 — изображения заступа (иногда 'заступ-рука').

Раздел *К*

Знаки *408—427* — продукты труда рапануйцев: жилища, средства передвижения, предметы быта и культа.

Знаки *392* и *393* — изображения обработанного камня. Отдельные значения: «tau avanga» — 'камень для выставления тела умершего' (*Т. Я.*); стена в соединении с изображением поддерживающей что-то руки — 'стены дома'; утроение знака — 'погребальные платформы' («ahu»).

Средства передвижения — рапануйские суда — представлены знаками *409—415*.

414—415 — детали пироги.

Костюм рапануйцев изображен только знаком шляпы — *416*.

425 — изображение «tahonga» — 'резного шара'. *426* — «reimiro» (нагрудное украшение в форме лодки; имеет культовый характер; покрыто обычно идеограммами «kohau»).

К этому разделу знаков относятся также изображения тыквенной посуды, т. е. калебасы, приведенные под номерами *317—327* в разделе *Д*.

Классифицированный перечень убеждает нас в полнейшей идеографичности письма «kohau rongo rongo». Перечень, построенный по принципу сравнения, показывает, что изменения в начертании элементарных фигур исключают всякую возможность закрепленности за знаками письма о. Пасхи определенных фонетических комплексов. Что знаки носят еще характер рисунка, показывают поиски наиболее удобного положения

фигур. Последнее подтверждается большим числом соединенных начертаний элементарных идеограмм (на таблице МАЭ II их больше, чем на МАЭ I), а также значительным числом идеограмм, встречающихся преимущественно только в соединениях.

Рассматривая графический состав параллельных текстов, можно усмотреть, что отдельные знаки не усложняются, но изменяют форму на более совершенную, и изображения получают более абстрактный характер.

IV

Основное, что дает нам понять характер письмен «kohau», — это закономерность в изменении характера связи элементарных идеограмм. На основании изучения элементарно графического состава мы установили постепенное совершенствование формы отдельных идеограмм, а на основании сравнения характера соединения знаков мы устанавливаем общее изменение их расположения. Комбинации изображений простых объектов имеют на таблице С-Я более абстрактный и замысловатый характер, чем на таблице МАЭ I, а на таблице МАЭ II еще более совершенны в этом отношении, чем на таблице из Сант-Яго.

По таблице МАЭ II знаки получают максимальную абстрактность, переходящую в запутанность (кризис некоторых тенденций рапануйского письма), которая снимается таблицей «тахуа» (характер соединений и расположения знаков настолько формально не сходится с характером остальных параллельных таблиц, что это не дало нам возможности поместить целиком таблицу «тахуа» в текст сравнения). Таблица «тахуа», без сомнения, самого позднего времени. Остальные варианты параллельного текста, исходя из совершенствования формы знаков и способа их расположения, следует распределить по относительному возрасту следующим образом. Таблица МАЭ I — самая древняя в ряду параллельных текстов, и, если мы примем во внимание, что знаки таблицы МАЭ I довольно сходны с примитивными фигурами, высеченными на скалах Оронго, а также учтем существование на о. Пасхи примитивного письма «тау», то, представляя себе последовательное отношение стадий развития письма, не будем сомневаться в самобытности развития письменности «кохау» на о. Пасхи. Становится ясной вся несостоятельность гипотезы Хевеши о культурной и географической связи о. Пасхи с древним государством долины Инда, гипотезы, не выдерживающей критики ни в историческом, ни в этнографическом,[1] ни в геоморфологическом[2] отношениях.

---

[1] Несовпадение письма Мохенджо-Даро и Рапа-Нуи исчисляется тысячелетиями. Да и нетрудно убедиться, раскрыв монографию Маршала „Mohenjo-Daro and the Indus Civilization", в том, что в таблице сходства знаков табличек из Мохенджо-Даро со знаками таблиц о. Пасхи знаки древне-индийского письма переданы искаженно. На этом искажении, да на малоубедительных сравнениях и основана вся гипотеза Хевеши.

[2] Немыслимо предполагать материковую связь о. Пасхи с Азией во время четвертичного периода либо в современности.

Письмо начинается с простейшего знака, начертанного человеком. О его значении бесполезно гадать, ибо простейший символ, начертанный человеком, слишком многозначен. Далее появляются ряды простейших пиктограмм. Они также имеют множество значений: условного, в самом широком смысле, знака соплеменников, заклинания злобных и добрых духов и т. д. Совершенствуется форма знаков, ряд их становится все длиннее. Потребность же в письме и необходимость улучшения всей системы растут. Человек старается закрепить за знаками определенные действия, предметы, которые они обозначают. Это есть процесс создания идеограмм. В процессе развития письма (идеографического) человек ищет наиболее удобной формы знаков и наиболее удобного расположения идеограмм.

В письме «кохау ронго ронго», как видно из таблиц сравнения параллельных текстов, доминирует тенденция поисков наиболее удобных комбинаций знаков, расположения их элементов. Во всяком идеографическом письме существуют две тенденции: совершенствования формы элементарных знаков и совершенствования взаимосвязи знаков. «Кохау» в качестве доминирующего элемента определенно имеет стремление к отысканию наиудобнейшей формы взаимосвязи знаков. Все исследователи письма «кохау ронго ронго» говорят об отсутствии связи между знаками в чтении Метоpo Танауре, совершенно не понимая письма «кохау», мало думая о письме «тау» и его судьбе (оно почти естественно отмерло). Такие исследователи мало думают о силах и возможностях рапануйского общества, о рапануйском социальном устройстве — первобытно-общинном строе, с намечающимися изменениями в социальных отношениях.

Этап, который переживало письмо о. Пасхи, характеризуется созданием особого рода непостоянных соединений элементов графики, которые вследствие их непостоянности можно назвать псевдокомбинациями.

Тем исследователям, которые еще помышляют о создании подтекста для „чтений", приводимых Томсоном и Раутледж, или об открытии силлабичности письма «кохау», следовало бы взглянуть лишь на перекомбинацию элементов псевдокомбинаций в соответствующих местах параллельных текстов (см. строки 5, 10, 7, 12, 18 и др. таблиц сравнения параллельных текстов) и хоть немного подумать о сути этих рекомбинаций, чтобы понять всю рискованность своих гипотез.

V

Процесс развития идеограмм можно пояснить множеством примеров; некоторые из них мы приводим ниже. Они говорят об анализе формы усложненных графем, приводящих на раннем этапе идеографического письма с псевдокомбинациями к хаотическому присоединению — комбинированию и говорят о вторичном анализе. Примеры взяты с соблюдением следующей последовательности: МАЭ I — С-Я — МАЭ II — Т — «тахуа».

Рис. 7 наглядно показывает, как изменялось письмо: *1* — развитие простых (первичных) идеограмм; *2а* — образование непостоянных комби-

наций и *2б* — их нарушение; *3* — образование в высшей степени замаскированных непостоянных комбинаций.

Рассмотрев вышеприведенные ряды изменений идеограмм и множество им аналогичных в тексте сравнения, мы можем отметить следующие моменты в процессе совершенствования письма:

1) простой идеографический знак;

2) усложненный идеографический знак (первичный синтез);

3) первичный (абстрактный) анализ;

4) псевдокомбинирование (развитие процесса абстрактного синтеза. С этой, единственно правильной, точки зрения совершенствование формы знаков и изменение их расположения — единый процесс);

Рис. 7.

5) отбор комбинаций;

6) дальнейшие переходные формы анализа и синтеза развитого комбинированно-идеографического письма.

Основываясь на изучении развития идеограмм, можно следующим образом изобразить схему развития письма.

А. Идеографическое письмо

1. Ранне-идеографическая-пиктографическая стадия имеет очень много общего с недифференцированным первобытным языком жестов — поступков — рефлексов, будучи его ветвью, развивавшейся в процессе его дифференциации в результате усложнения трудового процесса.

2. Собственно-идеографическая стадия — стадия выделения идеографического письма от линейной и предметно-условной речи. Создание традиционной системы графического закрепления символов.

Б. Переходное идеографическое письмо

1. Стадия комбинированно-идеографического письма (создание традиционной системы закрепления графических символов). На данной стадии письмо развивается, помимо совершенствования форм знака, соединением

простых идеограмм в усложненные, а также совершенствованием метода расположения графических элементов.

2. Иероглифическая стадия (фонетизация идеографических построений).

В. Фонетографическое письмо

1. Упрощенное силлабическое.
2. Фонетико-алфавитное.

По этой схеме «кохау» находится на этапе комбинированно-идеографического письма.

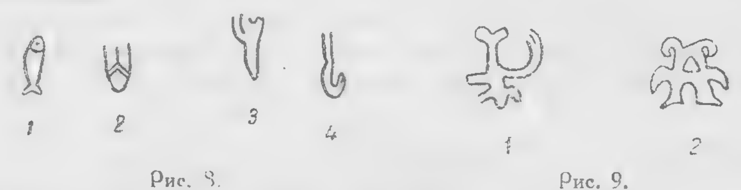
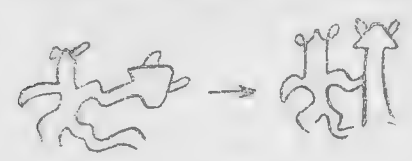


Рис. 8. Рис. 9.

Среди идеограмм «кохау» можно различать две основные группы:

1) первичные, отражающие графический состав письма вполне развитой собственно-идеографической стадии;


Рис. 10.

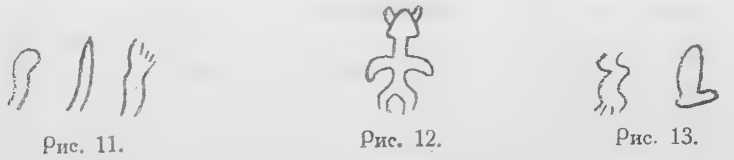
2) вторичные — характерные лишь для комбинированно-идеографического письма.

Деление идеограмм «кохау» на группы может быть оправдано только в морфогенетическом отношении.

Изменения в характере расположения знаков мы сводим в следующую схему, раскрывающую сущность понятий первичных и вторичных идеограмм.

А. Первичные идеограммы

1. Простые первичные — либо простое изображение предмета — простого объекта, например 'рыба' (рис. 8, *1*), либо довольно простое


Рис. 11. Рис. 12. Рис. 13.

изображение сложного объекта — понятия — 'земля' (рис. 8, *2*), либо простое изображение действия: 'ловить — рука — делать' (рис. 8, *3*), или наконец — идеограмма — 'ходить' — 'передвигаться' (рис. 8, *4*).

Необходимо отметить, что эта категория „простых" идеограмм вовсе не так уже проста; название „простой" может быть дано ей только в связи с делением идеограмм на первичные и вторичные, необходимым для рассмотрения процессов, составляющих развитие комбинированно-идеографического письма. Следует отличать формальную и первичную структуру простой идеограммы от комплекса символов на различных этапах, ей соответствующих; идеограммы этой категории в таблицах «кохау ронго ронго» относятся к этапу вторичных идеограмм.

2. Сложные первичные:

а) сложные первичные органического соединения (органически сложные знаки, например, 'человек, находящийся на звезде' (рис. 9, *1*), 'сын звезды', 'божество морской ласточки' (рис. 9, *2*);

б) скрытопсевдокомбинированные или первично-комбинированные знаки, из которых развиваются на этапе вторичных идеограмм псевдокомбинации — собственно первично-комбинированные знаки, образованные методом первичного механического синтеза (рис. 10); псевдоорганические, образованные в результате усложнения простых первичных: типы соединения знаков человека, птицы и др. со знаками, изображенными на рис. 11; сложные первичные механического соединения — например, знак 'человека, находящегося на небе' (рис. 12).

Рис. 14.

Б. Вторичные идеограммы

1. Простые вторичные. Сюда относятся обособившиеся, в самостоятельном и в раздельном начертании, графические компоненты сложных соединений, а также не особенно многочисленные нововводимые знаки (рис. 13).

2. Псевдокомбинированные идеограммы (непостоянного присоединения) (рис. 14).

Три первые примера подчеркивают сложный характер таблицы МАЭ I (первоначальные знаки — знаки таблицы МАЭ II, распавшиеся — таблицы МАЭ I). Четвертый пример — пример с таблицей «тахуа» — (первоначальные знаки — табл. МАЭ II, рекомбинированные — С-Я).

Псевдокомбинированные идеограммы характерны для начала комбинированно-идеографического письма, ибо они отражают поиски наиболее удобного сочетания знаков для большей связности текста. Процесс комбинирования, охватывающий все группы идеограмм, приводит к созданию группы особо усложненных псевдокомбинированием идеограмм, которая в дальнейшем совершенствовании письма отмирает (ср. таблицу «тахуа» с таблицей МАЭ II).

3. Сложные вторичные: а) сложные, узаконенные из псевдокомбинаций; б) сложные стадии комбинаций, первичные, развитые на периоде комби-

наций. Сюда относятся знаки из списка Яуссена: и 'человек в доме молитв', (рис. 15, *1*) 'крыша и сруб' (рис. 15, *2*).

В нашем перечне простейших идеограмм внутри группы знаков, единых по роду объекта, графика, расположение идет в порядке схемы деления идеограмм.

Ранее (см. стр. 207, 209) были отмечены знаки *4—22* и *133—149* как знаки, имеющие большое значение в скрытопсевдокомбинациях (при составлении перечня такие знаки нами разделялись на элементы).

После ознакомления со схемой деления идеограмм имеет смысл вернуться и лишний раз пересмотреть перечень (большую часть знаков можно вполне определенно разбить по группам; но нельзя разбить все знаки, так как, во-первых, в перечне даны лишь элементы разбираемых



Рис. 15. Рис. 16. Рис. 17.

в схеме, во-вторых, некоторые знаки могут относиться по формальным графическим признакам сразу к нескольким группам).

VI

В предыдущем разделе были приведены схемы, в которых даны результаты изучения нескольких параллельных текстов. Этап развития, определяемый в этих схемах, подтверждается и чтением Метоpo Танауре, где ярко видны характерные отличия письма «кохау ронго ронго» как письма охарактеризованной нами стадии. Здесь имеется и формальное редкое соответствие: знак = слово («koia»), и пример различного чтения и оттенка изображения одного и того же знака (рис. 16), и непростая комбинация, в которой важна каждая деталь изображения, и своеобразные изображения комбинированным методом («ki te henua te akariki, ki te henua, ki tona henua»). Стремление к передаче связного текста выражается комбинированием элементарных идеограмм, как элементов изображения, так и элементов понятия.

Выводы предыдущего раздела можно дополнить следующим образом.

1. Письмо «кохау ронго ронго — комбинированно-идеографическое письмо ранней стадии.

2. Оно показывает нам трудности, которые преодолевало человечество в совершенствовании письменности, и указывает на непрерывный ход развития последней от пиктограмм (и еще ранее, от первичных знаков-жестов) до фонетического письма.

3. Логическое завершение идеограмм «кохау ронго ронго» являет образец того „чистого“ идеографического письма, об отсутствии которого так усердно твердят ученые.

VII

Самые примитивные остатки письма на о. Пасхи — это знаки (рис. 17), (высеченные на скалах Оронго, имеющие смешанное значение тотема «marama» — 'луна' — 'смотреть'), имени человека, племени, летописи, магического заклинания. Наиболее близко подходит к этой категории письменности таблица МАЭ I, на которой форма начертания знаков очень сходна с формой знаков скалы Оронго (особенно форма знаков птицы фрегата. Сам знак птицы фрегата встречается на ней чаще, чем на других таблицах). Остальные таблицы представляют дальнейшее развитие письма о. Пасхи.

В развитии «кохау» можно различать три периода: 1) период таблицы МАЭ I; 2) период таблицы МАЭ II; 3) период бельгийского варианта. Большинство известных нам таблиц можно отнести к этапу таблицы «тахуа» — „весло" (или к этапу МАЭ II (С-Я) → «тахуа»). Стадия письма «тау» — переход от скального к табличному, которое развивалось вместе с родовым устройством и земледелием.

Таким образом, мы можем восстановить значительный отрезок развития письма о. Пасхи по находкам на самом острове. Объяснение существования на о. Пасхи письменности не нуждается ни в каких гипотезах заимствования письма островитянами у кого-либо, что может привести (мы уже не говорим о случае с Хевеши) к чему-либо вроде меланезийских миграций на о. Пасхи.[1]

Чтение таблиц «kohau» было бы возможно только в том случае, если бы у нас имелись совершенно точные (или хотя бы такие, какие были у Т. Яуссена) тексты. Иными словами, восстановить правильный текст чтения «кохау ронго ронго» в настоящее время невозможно.

Однако дальнейшее изучение этих письмен не теряет своего значения и может принести пользу в деле исследования истории племен, населяющих и населявших острова Тихого океана.

---

[1] Антропологические данные вовсе не способны убедить в меланезийском происхождении рапануйцев. В меланезийской гипотезе происхождения рапануйцев играет большую роль культ птицы фрегата, распространенный в Меланезии. Однако в древности фрегат был распространен значительно ближе к берегам Южной Америки, чем ныне. В первой части „Путешествия в Южный океан" Коцебу (оно было совершено в 1815—1817 гг.) можно найти, что при приближении к о. Салес (Isla de Sales y Gomez) путешественники встречали массу фрегатов. Изображение фрегата имеется и в Южной Америке (см.: De Rivero et de Tschudi. Antigüedades Peruanas. Lima, 1841; Vien, 1851). Это говорит за то, что фрегаты вовсе не могут убедить в меланезийском происхождении рапануйцев. Не может убедить в этом и обычай растягивания мочек ушей, ибо он не является привилегией меланезийцев, а существовал и в Перу, где был распространен более, чем где-либо.

Изображение растянутых мочек на скульптурах побережья Южной Америки очень сходно с трактовкой ушей на рапануйских статуэтках. В пользу полинезийского и американского происхождения рапануйцев имеются некоторые данные.

Приложение

КЛАССИФИЦИРОВАННЫЙ ОБЪЕТОГРАФИЧЕСКИЙ ПЕРЕЧЕНЬ

1_1	1_2	1_3	2	3	4_1	4_2
5_1	5_2	5_3	6	7_1	7_2	8_1
8_2	9	10	11_1	11_2	11_3	12_1
12_2	13	14	15	16_1	16_2	16_3
17	18	19_1	19_2	19_3	19_4	20

21_1	21_2	22_1	22_2	23	24	25
26	27_1	27_2	28_1	28_2	29	30
31	32	33	34	35	36	37_1
37_2	38	39	40	41	42	43
44	45	46	47_1	47_2	48	49

50	51	52	53	54	55	56
57	58	59	60	61	62	63_1
63_2	64	65	66	67	68	69
70	71	72_1	72_2	73	74	75_1
75_2	76	77	78	79	80	81

82_1	82_2	83	84	85	86	87
88	89	90	91	92_1	92_2	93
94	95	96	97	98	99	100
101	102_1	102_2	103	104	105	106
107_1	107_2	108	109	110	111	112

113	114_1	114_2	115	116	117	118
119_1	119_2	120	121	122_1	122_2	123
124	125	126	127	128	129	130
131	132	133	134	135	136	137
138	139_1	139_2	140	141	142	143

144	145	146	147	148	149	150
151	152	153	154	155	156	157_1
157_2	157_3	158	159	160	161	162
163	164	165	166_1	166_2	167	168
169_1	169_2	169_3	169_4	170	171_1	171_2

171_3	172	173	174	175	176	177_1
177_2	178_1	178_2	178_3	179	180_1	180_2
181	182	183	184	185	186_1	186_2
187	188	189	190_1	190_2	191	192
193	194	195	196	197	198	199

200	201	202_1	202_2	202_3	203	204_1
204_2	205	206	207	208	209	210
211	212	213	214	215	216	217
218	219	220	221	222	223	224
225	226	227	228	229_1	229_2	230

231	232	233	234	235	236	237
238_1	238_2	239	240	241	242	243
244	245	246	247	248	249_1	249_2
250	251	252	253	254	255	256_1
256_2	257	258	259	260	261_1	261_2

262	263	264	265	266	267	268
269	270	271_1	271_2	272	273_1	273_2
274	275	276	277	278	279_1	279_2
279_3	280	281	282	283	284	285
286	287	288	289	290	291	292

293_1	293_2	293_3	293_4	294	295	296
297	298	299	300	301	302	303
304	305	306	307	308_1	308_2	309
310_1	310_2	311	312	313	314	315
316	317	318	319	320	321_1	321_2

322_1	322_2	323	324	325	326_1	326_2
326_3	327	328	329	330	331	332
333	334	335	336	337	338	339
340	341	342_1	342_2	342_3	342_4	342_5
342_6	342_7	342_8	342_9	343_1	343_2	344

345	346	347	348	349	350	351
352	353_1	353_2	353_3	353_4	354_1	354_2
355	356	357_1	357_2	358	359	360
361_1	361_2	362_1	362_2	362_3	363	364
365	366	367_1	367_2	368	369	370

371_1	371_2	372	373	374_1	374_2	375_1
375_2	376_1	376_2	376_3	376_4	377_1	377
378	379	380	381	382	383	384
385	386_1	386_2	386_3	387	388	389_1
389_2	389_3	390	391	392	393	394

395	396	397	398	399_1	399_2	400
401	402	403	404	405	406_1	406_2
406_3	407_1	407_2	407_3	408	409	410_1
410_2	411	412	413	414_1	414_2	415
416	417	418_1	418_2	419	420	421

422	423	424_1	424_2	425	426	427

На страницах 228—239 приводится подсчет встречаемости 427 знаков в таблицах МАЭ I и МАЭ II.

В первом столбце подсчета указаны номера знаков. Эти номера соответствуют помещенному выше классифицированному перечню знаков, где каждый знак имеет аналогичный номер. Различные варианты знака обозначены цифрами внизу у основного номера знака. Так, например, 5_1, 5_2, 5_3 являются обозначениями вариантов знака 5.

Во втором столбце подсчета помещены данные, указывающие, сколько раз данный знак встречается в раздельном написании.

В третьем столбце указано, сколько раз данный знак встречается в слитном с другими знаками написании.

Как второй, так и третий столбцы состоят из трех колонок цифр каждый, причем цифры расположены в два ряда. Цифры верхнего ряда относятся к таблице МАЭ II, цифры нижнего ряда — к таблице МАЭ I. Первые цифры обоих столбцов указывают, сколько раз данный знак встречается в таблицах МАЭ II и МАЭ I. Цифры второй колонки указывают, сколько раз данный знак не встречается в соответствующем месте параллельного текста из-за плохой сохранности или повреждения данного места строки таблицы.

Наконец, цифры последней колонки указывают, сколько раз данный знак не встречается вследствие расхождения параллельных текстов.

Таким образом знак 1_1 встречается в таблице МАЭ II в раздельном написании 5 раз и 26 раз в слитном написании. В таблице МАЭ I тот же знак встречается 7 раз в раздельном и 21 раз в слитном написании. Как мы уже сказали, в таблице МАЭ II знак 1_1 встречается в слитном написании 46 раз. Но при сравнении с параллельными текстами таблицы МАЭ I он отмечен только в 21 случае, так как 5 случаев приходится на испорченные в табл. МАЭ I места и 19 случаев — на расхождения соответствующих мест текста, которые могут быть либо вариантами написания, либо вариантами текста.

Сравнение цифровых данных показывает также, что иногда знаку в раздельном написании в параллельном тексте соответствует знак в слитном написании. Так, например, знак 1_2 в таблице МАЭ II встречается 5 раз и каждый раз в слитном написании. В соответствующих местах параллельного текста таблицы МАЭ I он встречается также 5 раз, но при этом 4 раза в слитном и 1 раз в раздельном написании.

1_1	5 — 2 7 — 1	43 — — 21 5 19	7_1	3 — — 2 — —	— — — 1 — —	13	1 — — — 1 —	— — — — — —
1_2	— — — 1 — —	5 — — 4 — —	7_2	1 — — 1 — —	— — — — — —	14	— — — — — —	1 — — — — 1
1_3	— — — 1 — —	1 — — — — —	8_1	— — — — — —	1 — — 1 — —	15	1 — — — 1 —	— — — — — —
2	1 — — 1 — —	— — — — — —	8_2	1 — — 1 — —	— — — — — —	16_1	3 — — 2 1 —	— — — — — —
3	2 — — 2 — —	4 — — 2 — 2	9	— — — — — —	1 — — — — 1	16_2	1 — — 1 — —	— — — — — —
4_1	5 — — — 4 —	3 — — 1 2 1	10	3 — — 2 — 1	— — — — — —	16_3	1 — — 1 — —	— — — — — —
4_2	2 — — 1 — 1	— — — — — —	11_1	1 — — 1 — —	— — — — — —	17	1 — — 1 — —	— — — — — —
5_1	5 — 3 6 1 1	— — — — — —	11_2	1 — — 1 — —	— — — — — —	18	1 — — 1 — —	— — — — — —
5_2	1 — — 1 — —	— — — — — —	11_3	1 — — 1 — —	— — — — — —	19_1	3 — — 2 1 —	1 — — — 1 —
5_3	1 — — — — —	— — — 1 — —	12_1	1 — — 1 — —	— — — — — —	19_2	1 — — 1 — —	— — — — — —
6	1 — — 1 — —	— — — — — —	12_2	1 — — 1 — —	— — — — — —	19_3	1 — — — 1 —	1 — — 1 — —

19_4	— — — — — —	1 — — 1 — —
20	1 — — — 1 —	— — — — — —
21_1	1 — — 1 — —	— — — — — —
21_2	1 — — 1 — —	— — — — — —
22_1	6 — — 3 1 2	— — — — — —
22_2	— — — — — —	1 — — 1 — —
23	— — — — — —	2 — — 2 — —
24	3 — — — 1 2	1 — — 1 — —
25	4 — — — 1 3	— — — — — —
26	— — 1 1 — —	— — — — — —
27_1	— — — 1 — —	1 — — — — —

27₂	— — — — — —	1 — — 1 — —	37_1	3 — — 1 2 1	4 — — — 1 2	47_1	— — — — — —	1 — — 1 — —	57	— — — — — —	1 — 1 2 — —
23_1	1 — — 1 — —	— — — — — —	37_2	1 — — 1 — —	— — — — — —	47_2	— — — — — —	1 — — — 1 —	58	1 — — 1 — —	— — — — — —
28_2	— — — — — —	1 — — 1 — —	33	— — — — — —	1 — — — — 1	48	1 — — — — 1	— — — — — —	59	1 — — — — —	— — — 1 — —
29	— — — 1 — —	3 — — 2 — —	39	— — — — — —	1 — — — — —	49	— — — — — —	1 — — 1 — —	60	— — — — — —	1 — — — 1 —
30	— — — — — —	1 — — 1 — —	40	5 — — 2 1 2	2 — — 2 — —	50	— — — 1 — —	1 — — — — —	61	1 — — 1 — —	— — — — — —
31	3 — — — 3 —	4 — — 2 — 2	41	— — — — — —	1 — — — — 1	51	1 — — 1 — —	— — — — — —	62	2 — — — 1 1	— — — — — —
32	— — — — — —	1 — — — — 1	42	1 — — — 1 —	— — — — — —	52	1 — — — — 1	— — — — — —	63_1	15 — — 6 3 6	4 — — 1 — 3
33	— — — 1 — —	1 — — — — —	43	— — — — — —	1 — — — — 1	53	— — — — — —	1 — — 1 — —	63	1 — — 1 — —	— — — — — —
34	1 — — — — —	— — — 1 — —	44	— — — — — —	1 — — — — 1	54	— — — — — —	1 — — — — 1	64	3 — — 1 2 —	— — — — — —
35	— — — — — —	1 — — 1 — —	45	— — — — — —	1 — — — — 1	55	— — — — — —	1 — — 1 — —	65	1 — — 1 — —	— — — — — —
36	1 — — 1 — —	— — — — — —	46	— — — 1 — —	1 — — — — —	56	— — — — — —	1 — — 1 — —	66	1 — — 1 — —	— — — — — —

67	2 — — 1 — 1	— — — — — —	76	— — — — — —	2 — — 2 — —	86	1 — — 1 — —	— — — — — —	96	1 — — — — 1	— — — — — —
68	1 — — — — 1	— — — — — —	77	1 — — — 1 —	— — — — — —	87	1 — — — — 1	— — — — — —	97	1 — — — — 1	— — — — — —
69	6 — — 3 3 —	— — — — — —	78	1 — — 1 — —	— — — — — —	83	1 — — 1 — —	— — — — — —	98	— — 1 1 — —	— — — — — —
70	1 — — 1 — —	— — — — — —	79	2 — — 2 — —	— — — — — —	89	1 — — — — 1	— — — — — —	99	1 — — — — —	1 — — 1 — 1
71	1 — — 1 — —	— — — — — —	80	2 — — 2 — —	— — — — — —	90	1 — — — — 1	1 — — — — 1	100	2 — — 1 — 1	3 — — 1 1 1
72_1	1 — — — 1 —	— — — — — —	81	3 — — 3 — —	— — — — — —	91	1 — — 1 — —	— — — — — —	101	1 — — 1 — —	— — — — — —
72_2	1 — — — 1 —	— — — — — —	82_1	— — — — — —	1 — — — — 1	92_1	2 — — 2 — —	1 — — — 1 —	102_1	— — — — — —	1 — — 1 — —
73	1 — — — — 1	— — — — — —	82_2	1 — — — — 1	— — — — — —	92_2	— — — — — —	1 — — 1 — —	102_2	1 — — 1 — —	— — — — — —
74	— — — — — —	4 — — 1 3 —	83	1 — — — — 1	1 — — — — 1	93	1 — — — — 1	— — — — — —	103	— — — — — —	1 — — — 1 —
75_1	— — — — — —	3 — — — 1 2	84	1 — — 1 — —	3 — — 1 — 2	94	1 — — 1 — —	1 — — — — 1	104	1 — — — 1 —	— — — — — —
75_2	1 — — 1 — —	1 — — 1 — —	85	1 — — — — 1	— — — — — —	95	2 — — 1 — 1	1 — — — — 1	105	1 — — — 1 —	— — — — — —

106	1 — — — — 1	— — — — — —	115	1 — — 1 — —	— — — — — —	124	2 — — — — 1	— — — 1 — —	135	2 — — — — 2	— — — — — —
107_1	1 — — 1 — —	— — — — — —	116	2 — — — 2 —	— — — — — —	125	2 — — — — 2	— — — — — —	136	— — — — — —	4 — 3 7 — —
107_2	4 — — 4 — —	— — — — — —	117	1 — — — — 1	— — — — — —	126	1 — — — — 1	— — — — — —	137	1 — — 1 — —	— — — — — —
108	3 — — 3 — —	— — — — — —	118	— — — 1 — —	1 — — — — —	127	1 — — — — 1	— — — — — —	138	1 — — 1 — —	— — — — — —
109	1 — — — 1 —	— — — — — —	119_1	3 — — 1 1 1	— — — — — —	123	1 — — — — 1	— — — — — —	139_1	5 — — 3 1 1	— — — — — —
110	1 — — — — 1	— — — — — —	119_2	2 — — 1 — 1	— — — — — —	129	3 — — — — 3	— — — — — —	139_2		
111	1 — — — — 1	— — — — — —	120	1 — — 1 — —	— — — — — —	130	1 — — 1 — —	— — — — — —	140	1 — — 1 — —	— — — — — —
112	3 — — 1 — 3	2 — — 1 — —	121	1 — — — — 1	— — — — — —	131	4 — — 1 1 2	6 — — 4 1 1	141	3 — — 1 1 1	— — — — — —
113	4 — 1 5 — —	1 — — — — 1	122_1	6 — — 3 — 3	— — — — — —	132	2 — — — — 2	— — — — — —	142	2 — — 2 — —	— — — — — —
114_1	1 — — — — 1	— — — — — —	122_2	— — — — — —	— — — — — —	133	2 — — 5 — —	4 — — — — 1	143	1 — — 1 — —	— — — — — —
114_2	1 — — 1 — —	— — — — — —	123	1 — — 1 — —	— — — — — —	134	— — 1 — — 1	— — — — — —	144	— — — — — —	1 — — 1 — —

145	1 — — 1 — —	— — — — — —	156	5 — — 2 3 1	5 — — — 3 1	165	1 — — — 1 —	— — — — — —	171_2	— — — — — —	1 — — 1 — —
146	2 — — — — 2	1 — — — — 1	157_1	2 — — 1 1 —	4 — — 3 — 1	166_1	6 — — — — 6	5 — — 3 — 2	171_3	— — — — — —	1 — — 1 — —
147	2 — — — — 2	— — — — — —	157_2	1 — — 1 — —	— — — — — —	166_2	1 — — 1 — —	— — — — — —	172	— — — — — —	1 — — 1 — —
148	— — — — — —	1 — — 1 — —	157_3	1 — 1 2 — —	— — — — — —	167	1 — — — — 1	— — — — — —	173	1 — — — — 1	— — — — — —
149	1 — — — 1 —	— — — — — —	158	1 — — — 1 —	— — — — — —	168	— — — — — —	23 — — 8 7 8	174	— — — — — —	12 — — 10 — 2
150	3 — — 1 1 1	1 — — — 1 —	159	— — — — — —	1 — — 1 — —	169_1	— — — — — —	14 — — 7 4 3	175	1 — — 1 — —	— — — — — —
151	— — — — — —	1 — — 1 — —	160	— — — — — —	— — 1 1 — —	169_2	— — — — — —	1 — — 1 — —	176	1 — — 1 — —	— — — — — —
152	1 — — 1 — —	— — — — — —	161	— — — — — —	2 — — 1 — 1	169_3	— — — — — —	1 — — 1 — —	177_1	8 — — 6 — 2	1 — — — 1 —
153	3 — 1 4 — —	— — — — — —	162	2 — — — 1 1	— — — — — —	169_4	— — — — — —	2 — — — 1 1	177_2	3 — — 2 — 1	1 — — — 1 —
154	1 — — 1 — —	— — — — — —	163	5 — — 4 — 1	3 — — 3 — —	170	1 — — — 1 —	— — — — — —	178_1	— — — 1 — —	1 — — — — —
155	1 — — — 1 —	— — — — — —	164	1 — — 1 — —	— — — — — —	171_1	— — — — — —	4 — 1 5 — —	178_2	— — — — — —	1 — — 1 — —

178_3	2 — — — — 2	— — — — — —	187	— — — — — —	1 — — — — 1	197	2 — — 1 1 —	— — — — — —	205	1 — — — — 1	— — — — — —
179	— — — — — —	4 — 1 4 — 1	183	— — — — — —	2 — — — — 2	198	4 — — 3 1 —	— — — — — —	206	1 — — — — 1	— — — — — —
180_1	— — — 2 — —	5 — — 2 — 1	189	— — — 1 — —	1 — — — — —	199	1 — — 1 — —	— — — — — —	207	1 — — 1 — —	— — — — — —
180_2	2 — — 2 — —	3 — — 3 — —	190_1	2 — 2 3 — 1	1 — — — — 1	200	5 — — 4 1 —	— — — — — —	203	1 — — 1 — —	— — — — — —
181	— — — — — —	2 — — — — 2	190_2	1 — — 1 — —	— — — — — —	201	1 — — 1 — —	— — — — — —	209	1 — — 1 — —	— — — — — —
182	1 — — 1 — —	— — — — — —	191	1 — — 1 — —	— — — — — —	202_1	22 — 5 18 2 10	20 — — 4 — 13	210	1 — — 1 — —	— — 2 2 — —
183	2 — — 2 — —	— — — — — —	192	2 — — 1 — 1	— — — — — —	202_2	1 — — 1 — —	— — — — — —	211	1 — — — — 1	1 — — — 1 —
184	— — — — — —	2 — — — — 2	193	1 — — — 1 —	— — — — — —	202_3	1 — — 1 — —	2 — — 2 — —	212	— — — — — —	1 — — — — 1
185	— — — — — —	1 — — — 1 —	194	2 — 1 3 — —	— — — — — —	203	1 — — 1 — —	— — — — — —	213	1 — — 1 — —	— — — — — —
186_1	1 — — 1 — —	— — — — — —	195	1 — — 1 — —	— — — — — —	204_1	4 — — 4 — —	2 — — — — 2	214	1 — — — — 1	— — — — — —
186_2	— — — 1 — —	1 — — — — —	196	1 — — — 1 —	— — — — — —	204_2	1 — — — — 1	— — — — — —	215	1 — — 1 — —	— — — — — —

216	1 — — 1 — —	— — — — — —	227	4 — — 1 — 3	— — — — — —	237	1 — — 1 — —	— — — — — —	247	1 — — 1 — —	— — — — — —
217	1 — — — 1 —	— — — — — —	223	1— — 1 — —	— — — — — —	238_1	2 — — 1 — 1	— — — — — —	248	1 — — 1 — —	— — — — — —
218	— — — 1 — —	1 — — — — —	229_1	1 — — 1 — —	— — — — — —	238_2	1 — — — 1 —	— — — — — —	249_1	2 — — 1 1 —	— — — — — —
219	1 — — 1 — —	— — — — — —	229_2	1 — — — — 1	— — — — — —	239	2 — 1 1 — 2	2 — — 1 1 —	249_2	— — 1 1 — —	— — — — — —
220	1 — — 1 — —	— — — — — —	230	2 — — 1 — 1	— — — — — —	240	— — — — — —	33 — 4 35 3 6	250	1 — — 1 — —	— — — — — —
221	3 — — 2 — 1	— — — — — —	231	1 — — — — —	— — — 1 — —	241	— — — — — —	5 — — 5 — —	251	1 — — 2 — —	1 — — — — —
222	1 — — 1 — —	— — — — — —	232	1 — — — 1 —	— — — — — —	242	2 — — — — 2	— — — — — —	252	— — — — — —	1 — — — — 1
223	1 — — 1 — —	— — — — — —	233	1 — — 1 — —	— — — — — —	243	1 — — 1 — —	— — — — — —	253	1 — — — — —	— — — 1 — —
224	1 — — 1 — —	— — — — — —	234	1 — — 1 — —	— — — — — —	244	1 — — 1 — —	— — — — — —	254	1 — — — 1 —	— — — — — —
225	1 — — 1 — —	— — — — — —	235	2 — 1 3 — —	— — — — — —	245	1 — — 1 — —	— — — — — —	255	5 — — 1 2 2	1 — — — — 1
226	1 — — 1 — —	— — — — — —	236	1 — — 1 — —	— — — — — —	246	1 — — 1 — —	— — — — — —	256_1	9 1 — 6 3 1	1 — — 1 — —

256_2	1 — — 1 — —	— — — — — —	266	— — 1 1 — —	— — — — — —	275	— — 1 1 — —	— — — — — —	284	1 — — 1 — —	— — — — — —
257	1 — — 1 — —	— — — — — —	267	3 — — 1 2 —	— — — — — —	276	8 1 1 9 — 1	— — — — — —	285	3 — — 2 — 1	— — — — — —
258	2 — — — 2 —	1 — — — — 1	268	— — — — — —	1 — — — — 1	277	— — — 1 — —	1 — — — — —	286	1 — — — — 1	— — — — — —
259	1 — — 1 — 1	3 — — — 2 —	269	1 — — — — 1	— — — — — —	278	1 — — 1 — —	— — — — — —	287	2 — — — — 2	— — — — — —
260	2 — — — — 2	— — — — — —	270	5 — 1 4 1 1	2 — — 1 1 —	279_1	1 — — 1 — —	— — — — — —	288	— — — — — —	2 — — 2 — —
261_1	1 — — 1 — —	1 — — — — 1	271_1	1 — — 1 — —	— — — — — —	279_2	1 — — 1 — —	— — — — — —	289	2 — — — — 1	— — — 1 — —
261_2	— — 1 1 — —	1 — — 1 — —	271_2	1 — — 1 — —	— — — — — —	279_3	1 — — 1 — —	— — — — — —	290	1 — — 1 — —	— — — — — —
262	— — — — — —	1 — — — 1 —	272	2 — 1 3 1 —	4 — 1 4 — —	280	2 — — — 1 1	2 — — — 2 —	291	1 — — 1 — —	— — 3 3 — —
263	1 — — — — 1	— — — — — —	273_1	— — — — — —	7 — — 4 1 2	281	2 — — — — 2	— — — — — —	292	1 — — 2 — —	1 — — — — —
264	1 — — — — —	— — — 1 — —	273_2	— — — — — —	2 — — — — 2	282	2 — — 1 — 1	— — — — — —	293_1	15 — — 3 1 11	3 — 1 2 — 2
265	10 — — 7 1 2	2 — — 1 1 —	274	2 — 1 2 1 —	— — — — — —	283	— — — — — —	1 — — 1 — —	293_2	3 — — 3 — —	2 — — 2 — —

293_3	1 — — 1 — —	— — — — — —	303	— — — — — —	2 — — — 1 1	312	3 — 1 2 2 —	4 — — 1 — 3	322_1	— — — 1 — —	5 — — 1 1 2
293_1	2 — — — 2 —	— — — — — —	304	10 — — 7 3 3	5 — — 5 — —	313	— — — — — —	7 — 2 5 2 2	322_2	1 — — — — —	2 — — 2 1 —
294	1 — — — — 1	— — — — — —	305	— — — — — —	2 — — 2 — —	314	— — 3 3 — —	1 — — 1 — —	323	1 — — — 1 —	— — — — — —
295	1 — — — — —	— — — — 1 —	306	11 — — 6 3 1	3 — — 3 1 —	315	1 — — — — 1	— — — — — —	324	8 — — 2 3 3	1 — — 1 — —
296	1 — — — 1 —	— — — — — —	307	2 — 1 2 1 —	3 — — 2 1 —	316	2 — — — 1 1	— — — — — —	325	— — — — — —	1 — — — 1 —
297	1 — — — — 1	— — — — — —	308_1	3 — — 1 2 —	1 — — 1 — —	317	4 — — 2 — 3	2 — — — — 1	326_1	3 — — — — 3	— — — — — —
298	1 — — — — 1	— — — — — —	303_2	1 — — 1 — —	1 — — 1 — —	318	1 — — — 1 —	— — — — — —	326_2	1 — — 1 — —	— — — — — —
299	2 — 2 5 — —	1 — — — — —	309	8 — — 5 1 3	2 — — — — 1	319	— — — 1 — —	1 — — — — —	326_3	— — — — — —	1 — — 1 — —
300	— — — — — —	1 — — 1 — —	310_1	7 — 1 4 6 —	6 — — 2 — 2	320	1 — — — 1 —	— — — — — —	327	1 — — — 1 —	— — — — — —
301	— — — — — —	1 — — 1 — —	310_2	— — — — — —	1 — — 1 — —	321_1	— — — — — —	1 — — — — 1	328	1 — — — 1 —	— — — — — —
302	1 — — 1 — —	— — — — — —	311	— — — — — —	1 — — 1 — —	321_2	1 — — 1 — —	— — — — — —	329	1 — — — — —	— — — 1 — —

330	1 — — — — 1	— — — — — —	341	— — — — — —	1 — — — — 1	343_2	2 — — 1 — —	2 — — 2 — 1	353_2	1 — — — — 1	— — — — — —
331	4 — — 3 — 1	— — — — — —	342_1	13 — — 3 2 8	23 — 1 9 4 11	344	2 — — — 2 —	— — — — — —	353_3	2 — — 2 — —	— — — — — —
332	2 — — 1 1 —	1 — — — 1 —	342_2	2 — — 2 — —	2 — — 2 — —	345	1 — — 1 — —	— — — — — —	353_4	1 — — — — —	— — — 1 — —
333	1 — — 1 — —	— — — — — —	342_3	— — — — — —	1 — — 1 — —	346	— — — — — —	2 — — 1 1 —	354_1	2 — 2 2 — 1	— — — 1 — —
334	1 — — 1 — —	1 — — 1 — —	342_4	1 — — — 1 —	1 — — — — 1	347	1 — — 1 — —	— — — — — —	354_2	8 — — 4 — 4	5 — — 1 1 3
335	2 — — — 1 1	— — — — — —	342_5	1 — — 1 — —	2 — — 2 — —	348	1 — — 1 — —	— — — — — —	355	1 — — 1 — —	— — — — — —
336	— — — — — —	2 — — 1 — 1	342_6	— — — — — —	2 — — 2 — —	349	1 — — — 1 —	— — — — — —	356	1 — — — 1 —	— — — — — —
337	1 — — 1 — —	— — — — — —	342_7	7 — 6 9 — 4	6 — 1 3 2 2	350	1 — — — — 1	— — — — — —	357_1	— — — — — —	5 — — 4 1 —
338	— — — — — —	1 — — — — 1	342_8	1 — — 1 — —	— — — — — —	351	1 — — — — 1	— — — — — —	357_2	1 — — 1 — —	— — — — — —
339	1 — — — — 1	— — — — — —	342_9	— — — — — —	1 — — 1 — —	352	1 — — — 1 —	— — — — — —	358	1 — — — — 1	— — — — — —
340	1 — — — — 1	— — — — — —	343_1	8 — 1 7 1 1	11 — — 8 1 2	353_1	8 — — 3 1 4	2 — — 1 — 1	359	2 — — — — 2	— — — — — —

360	1 — 2 3 — —	— — — — — —	367_2	— — — — — —	1 — — 1 — —	375_2	— — — — — —	1 — — — 1 —	382	6 — — 4 — 2	4 — — 2 1 1
361_1	9 — — 8 — 2	6 — — — 1 4	368	1 — — 1 — —	— — — — — —	376_1	3 — 2 4 1 —	6 — — 2 — 4	383	1 — — 1 — —	— — — — — —
361_2	1 — — 1 — —	1 — — 1 — —	369	1 — — 1 — —	— — — — — —	276_2	1 — 1 1 — —	— — 1 2 — —	384	1 — — 1 — —	— — — — — —
362_1	18 — — 6 4 8	9 — — 4 4 1	370	2 — — 1 — 1	— — — — — —	376_3	— — — 1 — —	1 — — — — —	385	1 — — 1 — —	— — — — — —
362_2	— — — 1 — —	2 — — 1 — —	371_1	1 — — 1 — —	— — — — — —	376_4	— — — — — —	1 — — 1 — —	386_1	3 — — 1 2 —	11 — — 6 3 2
362_3	— — — — — —	1 — — 1 — —	371_2	1 — — 1 — —	— — — — — —	377_1	8 — 1 5 2 8	4 — — 1 — 3	386_2	1 — — 1 — —	— — — — — —
363	— — — — — —	2 — — 2 — —	372	6 — — 2 3 1	— — — — — —	377_2	1 — — — — 1	— — — — — —	386_3	— — — — — —	1 — — 1 — —
364	2 — — 1 1 —	— — — — — —	373	— — — — — —	1 — — 1 — —	378	— — — 1 — —	1 — — — — —	387	— — — — — —	1 — — 1 — —
365	1 — — 1 — —	— — — — — —	374_1	— — — — — —	4 — — 1 2 1	379	1 — — — — 1	— — — — — —	338	5 — 1 7 — 1	5 — — 1 1 1
366	2 — — 2 — —	— — — — — —	374_2	— — — — — —	1 — — 1 — —	380	3 — — 3 — —	2 — — — — 2	389_1	10 — — 4 3 3	2 — — — 2 —
367_1	4 — — 3 — 1	5 — — 2 2 1	375_1	— — — — — —	9 — — 6 2 1	381	8 — — 3 1 4	— — — — — —	389_2	5 — — 4 — —	1 — — 2 — —

389_3	— — — — — —	2 — 1 3 — —	400	6 — — 2 — 4	4 — — 1 — 3	408	— — — — — —	1 — — 1 — —	418_1	— — — — — —	1 — — — — 1
390	1 — — 1 — —	— — — — — —	401	1 — — — — 1	— — — — — —	409	— — — — — —	3 — — 3 — —	418_2	— — — — — —	2 — — — 2 —
391	2 — — 1 — 1	— — — — — —	402	1 — — — — 1	— — — — — —	410_1	5 — — 3 — 2	4 — — 3 — 1	419	— — — — — —	1 — — 1 — —
392	1 — — — — 1	— — — — — —	403	— — 3 3 — —	— — 1 1 — —	410_2	— — — — — —	1 — — 1 — —	420	— — — — — —	3 — — — 3 —
393	1 — — 1 — —	— — — — — —	404	— — 2 2 — —	— — 1 1 — —	411	1 — — 1 — —	1 — — — — 1	421	1 — — — — 1	— — — — — —
394	2 — — 1 1 —	— — — — — —	405	— — 3 3 — —	— — — — — —	412	— — — — — —	1 — — 1 — —	422	— — — — — —	1 — — — — 1
395	1 — — — 1 —	— — — — — —	406_1	5 — — 2 — 3	3 — — 1 — 2	413	1 — — 1 — —	— — — — — —	423	1 — — 1 — —	— — — — — —
396	— — — — — —	12 — — 6 3 3	406_2	8 — — 11 — 1	6 — — 2 — —	414_1	5 — 1 4 2 —	3 — — — 2 1	424_1	1 — — 1 — —	1 — — 1 — —
397	— — — — — —	1 — — 1 — —	406_3	1 — — 1 — —	— — — — — —	414_2	— — 1 1 — —	— — — — — —	424_2	1 — — 1 — —	— — — — — —
398	— — — — — —	22 — — 4 5 13	407_1	1 — 2 3 — —	21 — — 6 7 8	415	1 — — — — 1	— — — — — —	425	11 — — 7 1 5	3 — — 1 — —
399_1	— — — — — —	24 — — 13 4 7	407_2	1 — — — — —	— — — 1 — —	416	11 — — 7 2 2	— — — — — —	426	2 — — 2 — —	— — — — — —
399_2	— — — — — —	1 — — 1 — —	407_3	— — — — — —	1 — — 1 — —	417	— — — — — —	1 — — — — 1	427	1 — 2 3 — —	— — — — — —

Дополнение к статье Б. Г. Кудрявцева

Параллельные тексты таблиц острова Пасхи «кохау ронго ронго»

Д. А. Ольдерогге

Работа покойного Б. Гр. Кудрявцева не может считаться законченной Б. Гр. Кудрявцев на основании замеченного им совпадения отдельных частей текста двух хранящихся в Музее антропологии и этнографии таблиц пришел к мысли сравнить весь текст обеих таблиц от начала до конца. Оба текста оказались почти тождественными. Дальнейшие поиски параллельных текстов привели к тому, что, кроме двух таблиц Музея, обозначенных им: МАЭ I и МАЭ II, сходные по содержанию тексты были обнаружены еще на таблице, хранящейся в музее г. Сант-Яго в Чили, и на одной из бельгийских таблиц, именно на таблице «тахуа» („весло“).

Работа Б. Гр. Кудрявцева не могла быть им завершена по ряду причин. Прежде всего помешали ему условия блокады Ленинграда, в которых нельзя было проверить тексты непосредственно по подлинникам. Ему не удалось довести до конца работу по точному сопоставлению текстов. В архивах Института этнографии статья хранилась в том виде, в каком она печатается в настоящем сборнике. К статье были приложены таблицы, содержащие результаты подсчета отдельных знаков по всем таблицам, но не было сличения параллельности текстов. Уже после смерти Б. Гр. Кудрявцева мать покойного передала мне фотографии, которые послужили основанием для заключения о параллельности текстов. На основании оставшихся материалов была произведена наново сверка текстов и были вычерчены таблицы сличения текстов, которые мы публикуем здесь. За основу сличения взята таблица МАЭ II. Ниже ее дается текст чилийской таблицы, которая обозначена С-Я — Сант-Яго.[1] Наконец, в верхней строке непосредственно над текстом МАЭ II помещены отдельные части текста бельгийской таблицы «тахуа», а в самом низу — текст таблицы МАЭ I. Все знаки обеих таблиц МАЭ были тщательно выверены по оригиналу. Тексты чилийской таблицы — по фотографии, приведенной у Томсона,[2] а таблицы «тахуа» — по фотографии у Ст. Шове.[3] При составлении таблиц мы исходили из опыта издания древнеегипетских иероглифических текстов, в которых при сличении вариантов той или иной надписи или папируса литературного содержания варианты располагаются один над другим, причем пропуск в текстах или разночтения становятся ясными ввиду того, что все сходные знаки расположены точно один над другим. Насколько мне известно, до сих пор еще не было ни одного вполне научного издания текстов о. Пасхи. Во всех изданиях приводились до сих пор лишь фотографии, чаще всего со значительным уменьшением, по которым очень трудно восстановить самый текст. Совершенно необходимым является опубликование текстов всех таблиц или иных предметов, содержащих надписи шрифтом «ронго ронго». Это издание должно составить полный свод всех надписей, и только тогда можно будет производить какие-либо изыскания о характере шрифта и его соотношений с другими системами письменности. Печатаемые ныне работы, мы надеемся, послужат первым шагом к осуществлению этого предприятия.

---

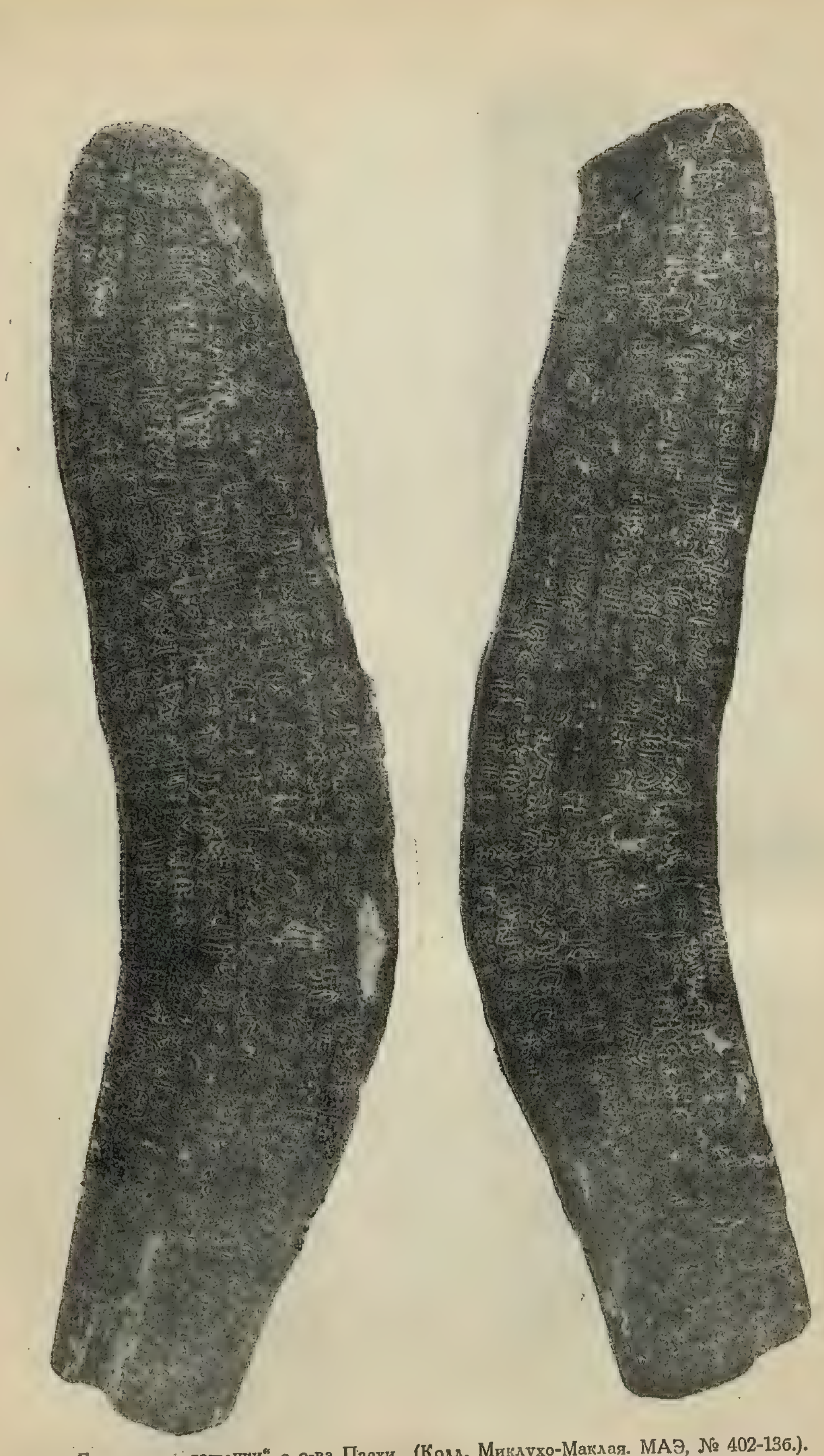
[1] Имея в виду бо́льшую из двух таблиц, хранящихся в Музее в г. Сант-Яго в Чили.

[2] W. J. Thomson. Te pito te Henua, or Easter Island. Plate XLVII.

[3] Dr. Stephen Chanvet. L'Ile de Pâques et ses mystères Paris, 1936, табл. 167—172.



„Говорящие дощечки" с о-ва Пасхи. (Колл. Миклухо-Маклая. МАЭ, № 402-13а.).



„Говорящие дощечки" с о-ва Пасхи. (Колл. Миклухо-Маклая. МАЭ, № 402-136.).

Внимательное рассмотрение таблиц показывает, что текст таблицы МАЭ II является наиболее полным из всех четырех вариантов. Он дает возможность восстановить отсутствующие знаки на других таблицах, которые приходятся на испорченные края таблиц или вытертые части в середине текста. В некоторых случаях, однако, наоборот, текст МАЭ II может быть восстановлен на основании таблиц МАЭ I и С-Я. Как видно, тексты всех этих трех таблиц почти идентичны. Однако чилийская таблица содержит значительные пропуски и представляет собою вариант более краткого содержания. Несомненно, что пропущены целые абзацы или отдельные части текста. Несовпадения текстов, однако, не ограничиваются разночтениями; в некоторых случаях отдельные группы знаков или отдельные знаки встречаются в МАЭ I, но отсутствуют в МАЭ II. То же можно сказать и о чилийской таблице, иногда имеющей дополнительные знаки. В данном случае перед нами уже варианты чтения, скорее всего здесь вставлены дополнительные эпитеты, пропуск которых, вероятно, не меняет основного содержания. Внимательное рассмотрение показывает, что тексты различаются между собою также по характеру начертаний одного и того же знака. Установление различных вариантов в начертании знака дает возможность установить связь многих начертаний, которые остались бы незамеченными при рассмотрении текста каждой таблицы, взятой отдельно. Уже беглое ознакомление с таблицами показывает, что МАЭ II и МАЭ I очень близки друг другу по характеру изображения знаков. Чилийская таблица отличается от них большим схематизмом и, по всей вероятности, является тем, что мы бы назвали „копия с копии". Значки менее отчетливы, схематизированы, и в них допущены нечеткости в трактовке деталей. Надо, конечно, иметь в виду, что текст 3-й строки вычерчивался с фотографии.

В отличие от текстов МАЭ II, МАЭ I и С-Я верхняя строка не дает полного текста таблицы «тахуа», а лишь отдельные его части. Таблица «тахуа», можно предполагать, представляет собою пересказ или иной вариант текста других таблиц, совпадающий с последними лишь в некоторых частях. В отношении бельгийской таблицы при вычерчивании пришлось довольствоваться только фотографией. Эта фотография, хотя и приведенная в издании Шове в увеличении, не дала возможности провести более точное сличение, почему знаки первой таблицы также должны быть в будущем уточнены по оригиналу.

Нам кажется преждевременным говорить что-либо о содержании текста. Несомненно перед нами нечто вроде сказания о сотворении мира, о заселении острова или о деяниях мифологических героев. В пользу этого предположения говорит, во-первых, чтение одной из таблиц «аруко куренга», пропетое Метоpо. Во-вторых, для Полинезии вообще типичны мифы такого типа и поэтому скорее всего можно ожидать, что «кохау ронго ронго» содержат тексты подобного содержания.

Когда будут изданы все сохранившиеся тексты письма о. Пасхи, тогда можно будет установить число знаков и все их варианты. Тогда же, быть может, удастся выяснить значение отдельных групп знаков. Мне представляется, что предположение Б. Гр. Кудрявцева (что перед нами идеографическая письменность с наличием элементов фонетографического письма), несомненно, правильно. В этом случае письмо о. Пасхи по типу своему сходно с древнеегипетской иероглифической письменностью на ранних этапах ее развития, когда в одном тексте существуют как фонетические, так и чисто идеографические знаки и когда допустимы еще варианты в написаниях знаков.

СЛИЧЕНИЕ ПАРАЛЛЕЛЬНЫХ ТЕКСТОВ ТАБЛИЦ «*КОХАУ РОНГО РОНГО*»

В верхней строке помещен текст таблицы «тахуа», обозначенный — Т.

Во второй строке текст таблицы МАЭ II.

В третьей строке текст чилийской таблицы, обозначенный — С-Я, т. е. Сант-Яго, причем речь идет о большой таблице, так как в Музее в Сант-Яго в Чили хранятся две таблицы — большая и малая.

В четвертой строке — текст таблицы МАЭ I.

Если тексту МАЭ II нет соответствий стоит черта.

Все тексты вычерчены Михаилом Константиновичем Кудрявцевым, научным сотрудником Института этнографии им. Миклухо-Маклая Академии Наук СССР.

Сторона 1

МАЭ II

С-Я(б)

МАЭ I

МАЭ II

С-Я(б)

МАЭ I

МАЭ II

С-Я(б)

МАЭ I

Сторона 2

МАЭ II

С-Я(б)

МАЭ I

МАЭ II

С-Я(б)

МАЭ I

Строка 2

МАЭ II

С-Я(б)

МАЭ I

Строка 3

Т

МАЭ II

С-Я(б)

МАЭ I

Т

МАЭ II

С-Я(б)

МАЭ I

Т

МАЭ II

С-Я(б)

МАЭ I

Строка 4

МАЭ II

С-Я(б)

МАЭ I

МАЭ II

С-Я(б)

МАЭ I

МАЭ II

С-Я(б)

МАЭ I

Строка 5

Т

МАЭ II

С-Я(б)

МАЭ I

Т

МАЭ II

6

С-Я(б)

МАЭ I

Строка 5

МАЭ II

С-Я(б)

МАЭ I

6

Строка 6

МАЭ II

С-Я(б)

МАЭ I

МАЭ II

С-Я(б)

МАЭ I

МАЭ II

С-Я(б)

7

МАЭ I

Строка 7

Т

МАЭ II

С-Я(б)

МАЭ I

Строка 7

T

МАЭ II

8

С-Я(6)

МАЭ I

T

МАЭ II

С-Я(6)

8

МАЭ I

Строка 8

МАЭ II

9

С-Я(6) текст испорчен

МАЭ I

МАЭ II

С-Я(6) текст испорчен

МАЭ I

МАЭ II

С-Я(6)

МАЭ I

МАЭ II

С-Я (б)

МАЭ I

Строка 9

МАЭ II

10

С-Я (б)

МАЭ I

МАЭ II

С-Я (б)

МАЭ I

Строка 10

МАЭ II

С-Я (б) текст испорчен

МАЭ I

МАЭ II

11

С-Я (б)

МАЭ I

Строка 11

МАЭ II

С-Я(б) текст испорчен

МАЭ I 11

МАЭ II

С-Я(б)

МАЭ I

Строка 12

МАЭ II

С-Я(б)

МАЭ I

МАЭ II

С-Я(б) 12

МАЭ I

Строка 13.

МАЭ II

С-Я(б)

МАЭ I

Строка 13

МАЭ II

С-Я (б) текст испорчен

МАЭ I

МАЭ II

С-Я (б)

МАЭ I

Строка 14

МАЭ II

13

С-Я (б) текст испорчен

13

МАЭ I

МАЭ II

С-Я (б)

МАЭ I

Строка 15

МАЭ II

14

С-Я (б)

МАЭ I

Строка 15

МАЭ II

С-Я (б)

14

МАЭ I текст испорчен

МАЭ II

С-Я (б)

МАЭ I текст испорчен

Строка 16

МАЭ II

15

С-Я (б)

15

МАЭ I

МАЭ II

С-Я (б)

МАЭ I

МАЭ II

С-Я (б)

МАЭ I

Строка 16

МАЭ II

16

С-Я (б)

МАЭ I

Строка 17

МАЭ II

С-Я (б)

МАЭ I

МАЭ II

С-Я (б)

МАЭ I

МАЭ II

17

С-Я (б)

МАЭ I

текст испорчен

Строка 18

МАЭ II

С-Я (б)

МАЭ I

Строка 18

МАЭ II

С-Я (б)

МАЭ I

МАЭ II

16

С-Я (б)

МАЭ I

Строка 19

МАЭ II

С-Я (б)

МАЭ I

МАЭ II

19

С-Я (б)

МАЭ I

МАЭ II

С-Я (б)

МАЭ I

Строка 20

МАЭ II

С-Я (б)

МАЭ II

20

С-Я (б)

МАЭ II

С-Я (б)

Строка 21

МАЭ II

С-Я (б)

МАЭ II

21

С-Я (б)

МАЭ II

С-Я (б)

Строка 22

МАЭ II

22

С-Я (б)

Строка 22

МАЭ II

С-Я(б)

МАЭ II

С-Я(б)

Игры малых народностей Севера[1]

В. Г. Богораз

Общепринятые представления о Севере как о стране мрака, мятелей и холода должны быть во многом исправлены. Весеннее равноденствие наступает на Крайнем Севере в те же дни и часы, как и на теплом, далеком Юге, и после зимних мятелей и сумеречных дней наступает весна. Белая полярная весна отличается пышностью и блеском. День прибавляется с большой быстротой, уже в половине апреля полночная заря медленно переползает в небесах с запада на восток. Все залито алым, и небо, и тундра, и чистый нетронутый снег. Самый воздух напоен алостью. Солнце восходит, и алое мерцание сменяется блеском, жгучим и почти нестерпимым. Снег, остеклевший под дневным солнцепеком, кажется склеенным из многих миллионов крошечных ярких зеркал. Тундра сверкает в кругу горизонта, как огромный алмаз. В этом блеске есть ярость, неистовство. Все слепнут от этого света, люди и даже собаки. В мае вскрываются реки, и почти без перехода начинается лето. Бессонное солнце бродит по небу, как будто потеряло дорогу на запад для отдыха. Бессонные птицы поют неуемно, вьют полуночные гнезда и не думают об отдыхе. Бессонные люди справляют летнюю рабочую страду: одновременно терзание и праздник. Сохнут от работы, пьянеют от солнца и буйной еды.

В связи с этим жители Крайнего Севера являются не менее склонными к возбуждению и быстрому движению, к веселью и смеху, чем жители крайнего Юга. Эскимосы и чукчи увлекаются спортом и играми, пожалуй, не меньше, чем европейские спортсмены. Играми и спортом наполнена не только чукотская земля, но также чукотское небо, ими

---

[1] Публикуемая статья была написана В. Г. Богоразом в 1933 г. для предполагавшегося к изданию коллективного труда „Всеобщая история физической культуры“, том I которого намечалось посвятить первобытным народам. Статья печатается по рукописи, хранящейся в Архиве Академии Наук СССР (фонд 250, опись I). Иллюстрации в архиве автора, к сожалению, не сохранились. Редакция сочла необходимым внести в статью незначительные сокращения и заменить некоторые выражения, сохраняя во всем остальном стиль автора. — *Ред.*

увлекаются небесные люди и небесные духи, живые и мертвые. Сполохи, сияние, вспыхивающее зимнею ночью над северным краем небес и встающее столбами мелькающего света до самого зенита, — все это небесные люди, перебегающие взад и вперед в постоянной гоньбе за огромным мячом. Мячом служит голова моржа. Когда ее удачным ударом вскидывают в вышину, она оживает, разевает свою пасть и грозно ревет. Горе неловкому партнеру, который не успеет уклониться от ее свирепого падения.

Зимнее катание с горы является тоже излюбленным северным спортом. По свидетельству зоологов, катанием с горы увлекаются выдры. Северные сказки о животных наполнены спортивными играми и состязаниями разных звериных пород.

Ворон и волк бьются об заклад, кто из них ловчее скатится с крутого утеса на тонкий осенний ледок. Волк провалился и тонет. „Друг, спаси!“ — взывает он к ворону. „А что дашь?“ — спрашивает ворон. „Черносережную сестру с двойными ожерельями“. — „Ага, так, ну, полезай!“ Ворон протягивает тонущему лапу.

Спортивные игры, как видно, завершаются браками.

Эскимосы, чукчи и коряки увлекаются также борьбою и боксом, бегами на оленях и собаках и бегом на собственных ногах. На крайнем северо-востоке, в Америке и в Азии, гостя еще до кормежки встречают предложением померяться силами: его угощают пощечиной с плеча и потом подставляют свою щеку. После такого обмена гулким и звонким приветствием его с торжеством уводят под крышу, предлагая ему еду и платье. Тяжелая оплеуха является частью северного гостеприимства.

Северные обряды и праздники перевиты, наполнены плясками. Пляшут мужчины и женщины, старики и старухи, маленькие дети. Заклинание духов совершали прежде танцуя, и жертвы им приносили приплясывая и произнося: „Гоп, гоп, гоп!“

Пляшут мужчины отдельно и женщины отдельно, как два эротических фронта. Наступают друг на друга, пропускают ряды сквозь ряды.

Женщины увлекаются спортом нисколько не меньше мужчин. Есть женские скачки и женский пеший бег и женский мяч. Женщины состязаются с мужчинами, как равные соперники в воинственных подвигах, в стрельбе из натянутого лука, в смертельном поединке на остро отточенных копьях. Вот один из рассказов.

В битве чукчей с коряками для воинской потехи сходятся две группы. Четверо коряцких братьев-удальцов и четверо чукотских, трое братьев и четвертая сестра. Копья у них из моржовых клыков. Щиты — из подошвенной кожи. Полдня продолжается бой. Чукотская братская тройка и коряцкая тройка погибают в бою один за другим. Совсем как в римском рассказе о поединке братьев Горациев с братьями Курнациями. Уцелели — корядкий удалец, проворнейший из всех, и чукотская девушка. Коряк уговаривает девушку: „Давай, перестанем. Убивать не хочу тебя, ты — женского пола“. Но девушка стоит на своем: „Сначала испытай меня, а потом говори“.

Она подобрала свои косы, туго затянула на талии пояс, крепко завязала широкие свои рукава. Копье ее короче, но она не боится противника. Они бились весь день, пока солнце не село. Коряцкий боец начал задыхаться, он вывалил язык до самого плеча, потом покачнулся и сел на утоптанный снег.

„Ах, ах! Вот как расправилась с силою моей чукотская женщина с вышитым носом".[1]

„Что же, убей меня, мне стыдно вернуться домой".

„Нет, не стану убивать. Я — женщина, мне стыдно убить молодца".

„Нет, нет, убей меня! Как мне вернуться домой? Если вернусь, отец засмеет меня. Соседи назовут меня женобитый... Вот, возьми мое копье, возьми панцырь и лук, дай только мне покурить табаку последний разок".

Девушка наносит противнику смертельный удар; он падает на спину и лежит, возвышаясь горою и касаясь земли только лопатками, пятками, икрами и нижнею частью спины. Чукотская девушка с вышитым носом его победила.

В другом рассказе девушка состязается в беге с толпою женихов: которого обгонит — немедленно выгонит прочь. Это не рассказ, а целая повесть, составленная с большим мастерством, идиллия чукотского оленеводства.

... „на конце всех жительств, там, вдали стоит одинокий шатер. В нем живет девушка, совсем одинокая, с родителями-стариками. Замуж не выходит, никого не принимает, весьма быстроногая. Кто придет свататься, — бегут с ней взапуски; обгонит и скажет: «не нужно!»"

В конце концов приходит сирота, искатель своего счастья.

„Тот странник пришел к родителям, вошел, воткнул копье перед дверью. Пришла девушка из стада: „Ну, чье копье воткнуто тут? Пусть выйдет, бежим". Косы до лодыжек, толстые, когда стоит — волочатся по самой земле. Отец говорит: „Юноша устал, не может бежать, пусть отдохнет".

„Нет, нет, пусть бежит".

Юноша далеко обогнал быстроногую девицу. Вошел в полог. Она вошла вслед за ним, сняла беговую мужскую одежду, бросила ему, сама переоделась в женскую одежду, потом развязала ему обувь, разула и раздела его и одела в свое собственное платье. Вынесла на двор его одежду, — плохая одежда. Изрезала на мелкие части и сожгла на огне. Поели, приготовила постель, принесла одеяло, говорит: „Ну, ложись!" Укрыла его одеялом; еще отец и мать не заснули. Окончив наружную работу, вошла, потушив огонь, скользнула под мягкие шкуры, как гладкая выдра".

Таковы состязания Севера.

В дальнейшем описании мне придется ограничиться только областями крайнего северо-востока. Они достаточно обширны, чтобы заполнить своим блеском и шумом отдельную главу в описании северного спорта.

---

[1] Вышивка — татуировка. Чукотская татуировка производится иглою и ниткой, натертою сажей или порохом.

Буду описывать игры и пляски эскимосов, чукчей[1] и коряков, эвенков, чуванцев и юкагиров. Ненцев с хантами и кетов с гиляками,[1] по необходимости, оставлю до другого раза.

Бега. Бега на Севере можно устраивать на собаках и оленях. Собаки бывают упряжные, а олени — упряжные и верховые. Состязания на верховых оленях относятся уже не к бегам, а к скачкам. Все эти бега и скачки устраиваются довольно торжественно, с призом, который выставляется у задней черты: взад и вперед пробежишь, всех перегонишь — тогда и бери приз. Приз выставляли старшины, начальство, купцы.

Мне приходилось участвовать в собачьих и оленьих бегах, также и в оленьих скачках. При этом, разумеется, я был „устроителем“ и выставлял приз. К мете приходил не самым последним, но также и не первым, впрочем, в беге на собаках раз или два приходил первым, потому что собаки у меня были самые крупные, быстрые и кормил я их на славу. Приза, разумеется, не брал никогда, ни своего, ни чужого.

Чукчи страстно увлекаются оленьими бегами. Бега начинаются с осени и устраиваются непрерывной чередой со стойбища на стойбище, до самой середины зимы. Есть такие охотники, что так и переезжают с бегов на бега. Призы выставляются довольно дорогие: россомаха, бобровая шкура и даже упряжной олень. Гонят оленей изо всех сил, можно сказать до самозабвения. Нарта чукотская низенькая, олени бегут широкой иноходью, из-под копыт вылетают снежные комья в грудь, в лицо ездоку. Тут увернуться не успеешь, успевай погонять, да держись, чтобы не слететь с нарты.

Из-за оленьих бегов выходят нередкие ссоры и даже убийства. Соперники прибегают ко всяким средствам, дозволенным и недозволенным.

Однажды на реке Россомашьей, в восточной колымской тундре, я был свидетелем довольно зловещего случая. Встретились старые соперники: Толино и Коколи-Ятиргин, оба мои добрые знакомые. Олени у Толино были резвее, и он обогнал, но у самой меты его правый олень запнулся и упал носом в снег, так что Ятиргин успел проскочить вперед. Тотчас же завязалась рукопашная, но соперников розняли. На другой день к вечеру Толино вдруг скоропостижно умер. Его соперник Ятиргин считался шаманом, и люди стали говорить о черной шаманской порче, наброшенной сначала на оленя Толино, а потом на него самого.

С другой стороны, Ятиргин водил интимное знакомство с двоюродной сестрою Толино, которая жила на стойбище своего богатого, многооленного брата. И близкие соседи говорили, что Ятиргин научил Рольтыну подсыпать какой-то порошок, сначала оленям, а потом и самому Толино.

Как бы то ни было, тотчас же после скоропостижной смерти соперника Коколи-Ятиргин немедленно откочевал со зловещего места бегов. Два брата Толино сели на собственных беговых оленей и помчались вдогонку. Они не хотели разбирать: была ли тут отрава и порча, хотели отомстить победителю полною мерой.

Ятиргина они не догнали, но от этого случая потянулась череда кровомщений, как нередко бывает на тундре.

Надо сказать, что в собачьих бегах чукчи, коряки и другие приморские жители сравнительно менее азартны. Их собаки питаются тюленьим жиром и часто голодают. Превосходными собачниками являются поречане, живущие по устьям Яны, Колымы, Индигирки, Анадыря и других северных рек. Все это русская „смешица“: чувано-юкагиры, ламуты, якуты, полуобруселые и смешанные с потомками русских завоевателей, более поздних переселенцев. „Смешица“ вся говорит по-русски, живет рыболовством и ездит на собаках. Собаки у этих обруселых и полуобруселых отборные, веселые и резвые. Оттого и бега на собаках выходят на славу. Здесь тоже считается дозволенным любой прием. Можно, например, в решительную минуту подрезать постромки противника, отчего получается ссора, драка и вражда. Торговцы и подрядчики, исправники и даже попы заводили отборнейших собак, подбирая их по шерсти и по росту. Ездить на собаках, однако, богачи не умели и держали особых ямщиков, гонщиков, каюров.

Таким образом, начальство и купцы ездили постоянно с двойным человеческим грузом: хозяин и ямщик. Любой молодец — середнячок и даже беднячок, все же выезжавший на резвых собачках, без клади, „на голой доске“, всегда имел шансы обогнать „его высокородие“ исправника или „его степенство“ скупщика. Из этого тоже выходили ссоры особого типа, и дерзкий победитель, случалось, попадал под арест в „холодную“.

На оленях гоняются не близко: верст пятьдесят и побольше взад и вперед. А на собаках втрое, вчетверо дальше, особенно весною, когда подмерзает оттаявший наст и можно скользить, как по сверкающему зеркалу, днем и алой пылающей ночью.

В Колымском округе, где я был десять лет в ссылке [с 1890 г.], часто доезжают на собаках от Нижне-Колымска до Анюйской крепости в один угон, на 250 верст. Выедешь утром из Нижнего, едешь без особых остановок день и ночь и, не допустя круглых суток, приезжаешь в Анюйскую крепость. По этой дороге часто гоняются взапуски.

В мою бытность на Колыме рассказывали про самую азартную гонку, которая случилась лет за сорок, в 1869 г. Гонялись исправник Анатовский и купец Барамыгин. У каждого было по 14 собак. Барамыгин обогнал и домчал до Анюйской крепости в 15 часов. Исправник отстал больше, чем на час. В среднем, собаки обоих соперников сделали больше 15 верст в час. При таком продолжительном беге — это рекорд, совершенно непосильный никакому другому животному, не исключая орловских рысаков или английских чистокровных скаковых лошадей.

Гоняться на собаках, без всякого груза, — спорт благородный и доступный каждому проворному каюру-гонщику. Но ехать с тяжелым купчиной, увязанным крепко в задке, как будто моржовая туша, — кошмарная и страшная работа. Исправничий ямщик добрался до крепости белый, как бумага, его сняли с сиденья, как пьяного, и под руки ввели в избу. Барамыгинский ямщик повредил себе руки и ноги и не мог поправиться до самой смерти.

Для пеших бегов оленеводы не особенно годятся. Они слишком привыкли сидеть на санках. Собачники, напротив, на бегу неутомимы. На собачьей нарте долго сидеть, вообще, не полагается. Каюр соскакивает и бежит рядом, свищет, ухает на свою необузданную свору, вскочит носком на правый полозок, держась за ведущую дугу, проедет малость и соскочит опять. Это не езда, а, скорей, цирковая игра.

Ламутские охотники, которые гонят по следу на мягко подшитых лыжах оленя или лося в течение многих часов, тоже легки на ногу и неутомимы.

Чукчи и коряки не имеют пастушеских собак, поэтому пастух должен догонять постоянно убегающее стадо и в случае нужды обогнать его совсем и перенять у него дорогу.

Чукчи, таким образом, бегают быстрее домашнего оленьего быка. Но ламутский охотник догоняет и дикого оленьего быка, который убегает из-под выстрела, спасая свою жизнь.

Борьба. Не менее распространена на Севере борьба, которая ведется по строгим правилам, а в некоторых случаях переходит в драку. В начале соблюдается очередь нападения и обороны. Один из борцов становится в оборонительную позу, другой — нападает, чаще всего хватает противника за руку, старается сорвать его с места, закрутить и бросить на землю. Потом он, в свою очередь, переходит в оборону, а другой переходит в нападение. После второго или третьего оборота страсти разгораются, и тогда противники переходят к более жестоким приемам, бьют друг друга ногою в брюхо, при случае даже кусаются. Летом и зимой, даже в самую лютую стужу борцы раздеваются до пояса, потом приседают на корточки, хватают горстями снег и усердно натирают свое тело. Тело разгорается и пышет огнем. Противники, сцепившись, катаются по снегу голыми плечами и голым животом и даже не чувствуют этого.

Впрочем, русская „смешица“ — рыболовы и собачьи гонщики, привычные жить в теплых избах, — в такой борьбе имеют меньше шансов, чем полевые „быстроходы“ — эвенки, коряки и чукчи.

Во время постоянных мелких войн, еще до прихода русских, борьба превращалась в поединок, требующий исключительной ловкости. Борцы встречались на скользкой моржовой шкуре, свежесодранной и лоснившейся от сала. Шкуру натягивали, как будто барабан. Края притыкали к земле острыми осколками оленьих и моржовых костей. Упасть на такие острые осколки означало быть раненым насмерть.

Скаканье на шкуре. Среди разнообразия всяких других состязаний можно особо отметить подбрасывание на шкурах, свойственное чукчам и азиатским эскимосам. Подбрасывание тоже производится на шкуре моржа, но не мокрой, а сухой, твердой, как доска, и гулкой, как бубен. В шкуре по краю наделаны прорезы. Двадцать человек крепко берутся за шкуру, натягивают ее, встряхивают вверх. Охотник до „скакания“ ловким прыжком вскакивает на середину шкуры. Партнеры дергают шкуру, и скакун взлетает кверху, нередко на сажень. Мне случилось сделать довольно удачный снимок с такого скакуна, можно сказать, на лету. Этот снимок напечатан в моей монографии о чукчах.

Нередко скаканье на шкуре принимает характер состязания. Охотники выступают по двое, чаще всего юноша и девушка. Оба взлетают в вышину, падают вниз, партнеры дергают шкуру, и снова скакуны взлетают в вышину. Они держатся совершенно прямо, но горе тому, кто поскользнется или даже наклонится в сторону: его подбрасывает вверх, он возвращается в наклонном положении, попадает на шкуру не ногами, а лицом и снова взлетает в вышину уже ногами вверх, головою вниз.

После двух, трех подбрасываний один из соперников выходит из строя, на шкуру вступает другая пара, потом третья, четвертая, иногда до десяти пар. Потом меряются победители, пока не останутся двое, наиболее искусных. Чаще всего это бывают девушки, ибо женщины в этой игре искуснее мужчин: у них бедра шире. Победительница получает приз, по местному подходу тоже довольно дорогой.

Мяч. Широко распространена повсеместно игра в мяч. Самое слово „мяч" по-чукотски означает „пиналка".

У юкагиров игра в мяч связана с отношением полов. Мяч — деревянный шар, обшитый оленьей шкурой, довольно тяжелый и твердый. Его перебрасывают взад и вперед, а потом, изловчившись, бьют мячом изо всей силы по чьим-нибудь ногам. Юноши метят в девушек, а девушки — в юношей. Здесь, обыкновенно, сводятся счеты за непостоянство и измену. Тот, кто чувствует себя виновным, терпеливо выносит удары или, в свою очередь, подхватывает мяч и переходит в стремительное нападение.

Пляски. Большим разнообразием отличаются пляски. Круглый хоровод — плетень, междуполовая пляска: стена на стену и парами — юноша с девушкой. Особенно известен эвенский хоровод *охорье*, который перешел и к юкагирам и к якутам. Участники хоровода, юноши и девушки, смыкаются в большой круг, сплетаясь руками и топая ногами, движутся справа налево посолонь. Пляска начинается медленно, но потом ускоряется. Участники сгибают и разгибают колени, наклоняют голову влево и вправо, раскачивают туловище взад и вперед. Пляска ускоряется и уже превращается в скачку. Весь хоровод, не расцепляясь, как будто спаянный вместе, делает огромные прыжки, и сорок человек вместе взлетают в вышину. Безумие пляски заражает всех присутствующих: старики и старухи, дети и даже больные притоптывают ногами и потом врываются в цепь. Пляска длится часы за часами, с утра и до вечера.

Чукотско-корякские пляски имеют обрядовый характер и в общем представляют охотничье действие или только подражание движениям того или иного зверя. Девушки пляшут „ворона". При этом внезапно подпрыгивают, ищут и собирают мелкие камушки, долбят землю вместо вороньего клюва протянутой рукой, каркают и хриплым голосом выкрикивают: „Ворон, ворон".

Пляска лисы и медведя представляет встречу этих двух зверей, причем лиса обманывает медведя, лечит его раны раскаленными камнями и так убивает его. Лиса говорит тонким фальцетом, медведь отвечает густым басом, который постепенно слабеет.

Пляски и песни белолобого гуся, утки-морянки, лебедя, турухтана, моржа, тюленя представляют ряд таких же подражаний с соответственными словами и движениями.

Звериные пляски в ходу также у коряков и юкагиров. Юкагирская пляска лебедя имеет половой характер и связана с круговым хороводом. Юноша и девушка выходят на середину хоровода и изображают движениями, как лебедь ухаживает за лебедкой. Лебедка уклоняется, лебедь волочит крыло, т. е. руку, роет землю ногою, подпрыгивает.

Воскрешение зверей. Другие звериные пляски имеют характер массовых охотничьих заклинаний. Они связаны с обрядами воскрешения убитых зверей, которые были распространены у всех народов Севера, начиная от лопарей на западе и кончая азиатскими эскимосами и гиляками Дальнего Востока.

Праздник воскрешения зверей — это праздник осенний, завершающий летнюю охоту. В своем наиболее развитом виде он переплетается с праздником умирающего и воскресающего зверя, чаще всего медведя (реже кита или белого дельфина), а также с комплексами мифов, подкрепляющих и разъясняющих этот праздник.

На крайнем северо-востоке чукчи и коряки в течение всего лета собирают так называемые приклады от охотничьей добычи: чаще всего коготь или нос от пушного зверя, от оленя — рога или гребенку передних резцов с нижней челюстью. От медведя берут ухо, от кита — глазное яблоко, обрезок сердца или печени. К концу лета эти приклады собираются пудами, возить их с собою становится труднее, и тогда наступает время праздника. В шатре зажигают костер, перед костром на шкурах выставляют звериные приклады. Они группируются вокруг звериного вождя, которым является старший зверь: медведь или кит. К прикладам присоединяют несколько туш недавно убитых животных, частью подмороженных, ибо по ночам уже бывают крепкие заморозки. Туши подкладывают к огню и зверей приглашают: „Погрейтесь у нашего огня, снимите свои шубы. Вот вам домашнее платье!“

При этом с подтаявших туш сдирают шкуры и навязывают им пояса и ожерелья из сухой травы: „Вот, угощайтесь!“

Звериные клыки намазываются салом, в полуоткрытую пасть запихивают сушеное мясо, на туше взрезывают с боков „карманы“ и туда напихивают рыбьей икры, сала и т. п. При этом приговаривают: „Вот, угощайтесь, а это отвезите домой, на тот свет, и скажите вашим братьям, пускай бы они пришли, здесь, мол, хорошо угощают и с собою дают“.

После того начинается самая пляска. В шатер входит вереница женщин, одетых по-звериному: в шкурах, в особых шапках и даже в масках. Это убитые звери. Охотники-мужчины встречают их приветливо, однако с оружием в руках. Два хора, мужской и женский, выстраиваются друг против друга:

„Мы пришли, пришли!“ — возглашают женщины.

„Привет гостям!“ — отвечают мужчины.

Звери, т. е. женщины, пляшут с вызывающим видом. Охотники-мужчины начинают объяснять: „Не мы вас убили!“

„Нет, нет, нет!“ — отвечают женщины.

„Молния вас поразила, камни скатились со скал и разбили вам голову!“

„Да, да, да!“ — подтверждают женщины.

„Русские вас застрелили, луком с огнивом“.[1]

„Да, да, да!“ . . .

Женщины входят в азарт, они рявкают, как будто медведи, храпят, как олени, воют, как волки, тявкают и лают, как лисицы. Они бросаются к мужчинам, обнимают их, царапают им спину, обнюхивают у охотников шею и лицо.

Пляска принимает эротический характер. Это примирение мужчины-охотника с побежденной звериной женщиной.

После того все приклады выносят из шатра и отправляют по принадлежности: тюленьи и рыбьи кости бросают в море; туда же спускают деревянную фигурку кита; кости сухопутных зверей бросают на тундре; птичьи кости подбрасывают вверх. При этом постоянно приговаривают: „Кит ушел в море, тюлени ушли в море, рыба ушла в море! . . . Песцы и лисицы убежали в поле, птицы улетели высоко“.

Эти звериные отпуски „имеют свойство воскрешать убитых зверей“, которые уходят на „тот свет“, весной „возвращаются снова“ и „приходят“ все к тем же охотникам.

В общем выходит магическое животноводство, попечение о том, чтобы звериная порода не убывала, — посредством магических обрядов и заклинаний.

Эротические пляски вообще отличаются большим разнообразием. Эскимосские девушки пляшут, например, пляску старика. Старик прыгает влево и вправо, размахивает руками и приговаривает: „Ух, ух! Я стал без костей“. Потом набрасывается на кого-нибудь из девушек. Чукотские девушки пляшут пляску одноглазого и при этом припевают: „Одноглазый тужился петь, пока другой глаз не выскочил вон“.

Еще более откровенные эротические пляски изображают действие любви. Чаще всего пляшут одни девушки без участия мужчин. Жесты у пляшущих весьма выразительны.

У чукчей и азиатских эскимосов существуют особые торговые пляски, которые имеют место при посещении чужеплеменников, приехавших издалека и привезших товары для обмена. Этот торговый обряд сопровождается пением и поколачиванием семейного бубна, как все вообще обряды у каждой из этих народностей. Потом начинаются пляски. Сделав несколько туров, гость выкрикивает: „Вижу табак“ или „Вижу песца“, указывая на товар, который имеется у хозяина и спрятан в глубине его мешков, в темном углу шатра. Хозяин беспрекословно достает указанное. После того, иногда с большим перерывом, хозяин тоже начинает выплясывать и называет соответственный товар, привезенный гостем.

---

[1] Кремневое ружье.

Эти торговые игры с чужеземцами сопровождаются любовными плясками. Гость приглашает плясать с ним одну из хозяйских сестер или дочерей. Если она согласна, он бросает ей под ноги шкуру, часто значительной ценности: американского бобра, лисицу-сиводушку, россомаху. Женщина пляшет на шкуре, потом эта шкура служит им брачной постелью и остается в пользу женщины.

Торговые и любовные пляски указанного типа чаще всего сочетаются вместе.

Пение и музыка. Почти у всех малых народностей Севера музыка и пение имеют весьма первобытный, почти зачаточный характер. Для музыки служит „бренчалка", вырезанная из дерева, из кости и даже из железа. Ее пощипывают пальцем, и она тренькает отрывистым и тонким голоском.

Балалайки и скрипки, клеенные из дерева, представляют подражание русским образцам, и едва ли на них нужно останавливаться.

Пение мужское и женское имеет характер импровизации, с описанием всяких предметов, какие попадутся на глаза: „Вот моя трубка, трубка, трубка, а в ней табак, табак, табак..."

Этому соответствуют также и несложные напевы.

Вместе с тем существуют и настоящие песни, чаще всего плясовые с ритмическим содержанием и усложненным напевом.

Например песня азиатских эскимосов в поселке Уэлен на мысу Дежнева:

Уэленские юноши распевали,
Инчоунские юноши раскачивались,
Девушки плясали.
Сшивальницы кожаных байдар напугались,
Имэклинские юноши слушали.

Другая песенка приморских чукчей:

Я маленькая женщина,
Маленькая женская птичка,
Одета в косматую женскую шубу,
Женская птичка.

Кстати сказать, эта песня не женская, а мужская. Эту песенку пел слепой Выйенто, жалобно называл себя женщиной и птичкой и горько плакал. При этом он неоднократно доходил до подлинной истерики.

Другой вид пения, тоже распространенный среди различных северных народностей, — это так называемое «горлохрипение». Оно представляет ряд звуков, производимых втягиванием воздуха, низких, гортанных и еле слышных. Потом на этом звуковом фоне возникает тонкая, претонкая мелодия, похожая скорей на дрожание крыльев большого насекомого — жука, стрекозы, — чем на человеческий голос. Все вместе не лишено особого изящества.

В горлохрипении участвует целый хор девушек и юношей. Девушки поют по очереди, искусно сменяя друг друга, в такт, неожиданно. Они

при этом раскачиваются взад и вперед, и слева направо. Юноши поднимают руки вверх и щелкают пальцами, а также прищелкивают языком: „Раз раз, раз...“, как будто стреляют из пистолета.

У юкагиров юноши и девушки по очереди поют любовные песни, отличающиеся большой красотой. Например, девичья песня:

Матушка моя, Ясачная река, слушай меня:
Кости его, как молодая лиственница,
Одежда его, как красная хвоя.
Мой милый, словно солнце.
Взгляд его глаз играет на мне, гой, гой.
Сердце мое плавает и тает, как вода.

Ответная песня юноши:

От Ясачной реки, отходя, девушек вспоминая,
Подошву горы Орозк, вершину Бараньей горы
Одним духом прошел.
Когда показалась Большое Сердечко-Гора,
Словно блеснул серебряный наглазный щиток.
Когда показалась вершина Чингеджина,
Блеснула серебряная бляха на девичьей груди...
Старость, оставайся позади меня,
Солнечного света весельем теперь повеселюсь.

У обруселых чувано-юкагиров на реках Колыме и Анадыре эти старинные юкагирские песни получили новый облик, еще красивее и изящнее своего первообраза. — Это, так называемые *андыщины*, проголосные песни местной молодежи. Они распевались на два различные тона: русский склон и юкагирский склон. Эти песни теперь, к сожалению, исчезли безвозвратно. Тридцать лет назад [1900 г.г.] я записал последние их образцы. Они отличались большой красотой, имели особый набор ласкательных имен, мужских и, особенно, женских: уточка, пташка, жальчиночка, смугляночка.

Мужская песня

Да не гонялся я, Мишаночка, за твоею ненаглядною красой,
Да гонялся я, Иванович, за твоею за русою косой.
Да в зимнюю пору долгим плесом на рысях я, парень, хлестко выбегал.
Да в летнюю пору мелку росу хватал по вершиночкам лесным.
Да в осеннюю темну ночку с Феней до бела света я, парень, не сыпал.
Да тешил, нежил я жальчиночку на своей белой груди, как дитю.
Да показалась нам темная ночка всего за минуточку за одну.

Женская песня

Да запрещают мне ходить за гуляночкой, друг мой, за тобой,
Да за тобой.
Да запрещают мне кровны ближни вот да и от жалости твоей,
Да все твоей.
Да от жалосте я природна девка воздержаться сама не могу,
Да не могу.
На твои я, парень, глазыньки насмотреться, девка, не могу,
Да не могу.

Да во отлучке то от жалосте твое виденье я рада увидать,
Да увидать.
Да от жалосте любовушка всее меня девку забрала,
Да забрала.

Воспевание весны

О, да у нас рано весна красна на дворе стала наставать,
Да наставать.
О, да и стали зелены листочки на деревах они стали выростать,
Да выростать.
О, да и стали во дубровушку всяки разны мелки пташки стали налетать,
Да налетать.
О, да ковды к нам, розбратики, станут лебедушки своим нежным голосом,
Да голосом,
Станут воскикать,
Да воскикать.[1]
Да близ подъему солнечного громкой соловьюшко станет воспевать,
Да воспевать.
Близ закату мелки пташки у нас станут ворковать,
Да ворковать.
Со полуночи на усть взморьи темной туманичек морской станет да западать.
Да западать.

Ачдыщины, так же как и подлинные юкагирские песни, некогда распевались по очереди юношами и девушками во время зимних посиделок в стоячих деревянных юртах или в рубленых избах. У русских колымчан и анадырщиков, а также у обруселого коренного населения зимою в избах водили *корогоды* — 'хороводы' и „выхаживали" так называемые „игровы песни".

Я опубликовал в 1901 г. серию колымских игровых песен.

Под игровую песню ходили по кругу мужчины и женщины вперемежку. Каждая женщина держала правую руку на плече своей пары, и при последних словах песни оба оборачивались и целовались. Потом мужчины и женщины менялись местами, и мужчины шли сзади, положив руки на плечи женщин. Песня повторялась три раза, причем каждый раз направление идущих менялось. Каждая очередь игрового хода называлась *резой*.

Зимние посиделки, вечорки, игрища отводят много места пляске. Иные вечорки даже обходятся без всяких игровых песен и прямо начинаются с пляски. Пляшут только русскую, причем каждый мужчина должен по очереди пригласить всех женщин и проплясать с ними. Верхом торжества считается переплясать, т. е. довести до изнеможения всех женщин по очереди. Иногда один и тот же человек пляшет более полутора часов, исполняя такой „подвиг". Мотив плясовой песни разыгрывается присутствующей музыкой, а зрители время от времени подпевают слова для того, чтобы поддать жару пляшущим.

Музыка представлена самодельной скрипкой или балалайкой, гораздо реже гармоникой.

[1] Лебедь — кичет.

Плясовые песни нередко старинного происхождения, каковы: „Камочка" (от камка — род ткани).

Ты камочка, камочка моя,
Мелкотравчата, узорчатая.
Не давайся камочка никому,
Что ни князю, ни боярину,
Ни тому сыну гостинину.

Или „Теремок":

Я во саде гуляла,
Во зеленом ходила,
Сладки яблоки щипала,
Я наливчатые,
Как на блюдечко я клала,
На серебряный подное.
Во высок терем вошла,
Дружку милу подала.
Молод милой не примает,
Не отказывает.
С головы шляпу долой,
Ниже листику поклон.

Не чуванься, не ломайся,
Друг сердечный предо мной.
Еще есть у меня
Друг получше тебя.
Он как ростом то повыше,
Покрасивей на лицо.
Ну кафтанчик-то шитой,
Он на пуговках литой.
Ну кафтанчик дорогой,
По подолу голевой,
Голевой, дорогой,
Чисто пуговчатой...

Детские игры. Детские игры у северных народностей отличаются таким же разнообразием. Одни имеют повсеместное распространение и примыкают к общеизвестным всесветным мотивам, но получают на Севере оригинальное оформление. Например, игра в ворона и матку. У чукчей и юкагиров, у тунгусов и эскимосов этой игрой увлекаются не только дети, но также и взрослые. Я приведу вариант чувано-юкагирский.

Выстраивается матка с детьми, перед маткой — ворон. Завязывается следующий диалог: — „Ворон, ворон, что ты делаешь?" — „Ямку копаю". — „Зачем ямку?" — „Камушек выгрести". — „Зачем камушек?" — „Твоих деток стрелять". — „Зачем деток стрелять?" — „Они мою юртишечку разрыли, разбили". — Ворон бросается на деток, они разбегаются в разные стороны с криком: — „У ворона глазки худеньки, наши глазки жирненьки".

Рядом с этим можно привести весьма специальные игры чукчей, коряков и юкагиров, так называемые „счетные игры".

У оленных чукчей на лесотундре подвешивают к дереву чурбан на ремне, мальчишки по очереди набрасывают на него аркан. Счет ведется по отдельным этапам оленного хозяйства:

1) я откочевал на весенние места;
2) я выкормил быков;
3) я откочевал на летние места;
4) я сделал убой оленей;
5) я шил дорожную обувь;
6) я отогнал стадо к лесу;
7) я отнес посуду (на место остановки);

8) я подошел к травяному пастбищу;
9) я запутался в траве;
10) я вышел из травы;
11) я подошел к кустам;
12) я запутался в кустах;
13) я вышел из кустов;
14) я подошел к лесу;
15) я запутался в лесу;
16) я вышел из лесу;
17) я стою на поляне;
18) я шил теплую одежду;
19) я сосал молоко;
20) я сжег кости (съеденных оленей).

Всего этапов двадцать. После того начинается обратное движение, тоже из двадцати этапов.

У эвенкийских охотников такая же игра, с переходом по этапам, разыгрывается весною, на празднике „обновление жизни“. Всего этапов семь, они продолжаются „год“, имеющий, таким образом, семь сезонов. Охотники гонят невидимого зверя, в конце концов, на седьмом переходе, убивают его на самом верхнем небе.

Коряцкая игра тоже имеет охотничий характер, но она земная, трезвая. Счет ведется так:

1) я увидел след лося;
2) я догнал лося;
3) я убил лося.

Можно указать у детей, в особенности у девочек, замысловатую игру — выплетание различных фигур из шнурка, растянутого на пальцах рук. Такая игра, как известно, есть у всех европейских детей, в том числе у русских, а также у кафров в южной Африке. Но чукотско-эскимосские фигуры отличаются большой замысловатостью. Я долго не мог научиться „снимать“ эти фигуры на свои собственные пальцы, пока не зачертил их на бумаге со всеми сплетениями.

Упомяну еще игру эскимосско-чукотско-коряцкую, так называемую *уккаль*, похожую на бильбоке.

Уккаль состоит в подхватывании на палочки деревянных колец, подброшенных на воздух, или звериной фигурки из кости или дерева, истыканной многими дырами.

Этот последний вариант встречается у всех эскимосских племен от Аляски до Гренландии.

Любопытно указать, что судя по находкам в пещерах Дордони, во Франции, такая же игра существовала в верхнем палеолите в эпоху Мадлэн.

Игрушки и куклы. От этих костяных фигурок естественно перейти к неистощимому разнообразию звериных, человеческих и фантастических фигурок, резаных из кости моржовой и мамонтовой, кроеных из кожи, из бересты, плетеных из соломы, которые встречаются у всех северных

народов, начиная от Колы на западе и кончая Колымой на крайнем северо-востоке.

Эти фигурки служат для забавы и взрослых и детей и в то же время имеют магическое значение. Фигурку пришивают к детскому капору, к поясу, к рукаву, вкладывают в кожаную ладанку и вешают на шею. Четыре фигурки из дерева подшивают к узкой головной повязке по две с каждой стороны, — все это „духи-хранители“, амулеты, „отстраняющие“ нападение злых сверхъестественных сил, заразных болезней, враждебных шаманов.

Впрочем, фигурки-амулеты, с появлением русских товаров, еще в XVIII в. заменились бусинами.

Таким же разнообразием отличаются и куклы, шитые из шкурных обрывков с большим искусством и старанием. Куклами играют преимущественно девочки.

С другой стороны, такие же куклы служили шаману для наведения порчи на людей, „обреченных гневу“.

Фигурки, сделанные из оленьего сала или мяса, из мятой травы, из толченых и тертых кореньев, из глины и даже из снега, служили для жертвоприношения.

Фактическое описание игр, существующих у малых народностей Севера, естественно приводит нас к анализу той производственной и социально-экономической базы, на которой они возникли. Этот анализ, несмотря на замкнутый круг указанных фактов, может дать определенные указания относительно той древнейшей социально-экономической формации, на которой научное описание встречает эти народности, а также относительно и последующих более поздних формаций и их дальнейшего разложения под воздействием завоевания, развития внешней торговли и всей колониальной политики царского правительства.

Начну с установления производственных соотношений. Они выступают постоянно с наглядною четкостью: игры оленеводов связаны с различными процессами и сезонными стадиями оленеводства. Корякские и эвенкийские игры имеют охотничи ха актер. Производственные отношения выступают в описаниях природы, где вспыхивает непосредственное поэтическое чувство.

Например, в чукотских рассказах встречаем такое описание: „Весна, солнце пригревает, льды отходят от берега, радуются люди и птицы...“ А дальше следует: „Такое прекрасное время пригоднее всего для выездов в море на промысел тюленя“.

Даже в русско-юкагирских *андыщинах*, которые развивались под воздействием русских влияний, тоже встречаем в „Воспевании весны“, после приведенных раньше стихов, такое продолжение:

В летну пору мы займуемся главным рыбным промыслом,
Да промыслом.
Да стараемся мы белую рыбочку поболее заловить,
Да заловить.

Перехожу к установлению социально-экономической базы. Игры северных народностей, взятые как целое, соответствуют в общем эпохе первобытно-общинного строя. Здесь не приходится даже говорить о пережитках этой древнейшей формации, а надо указать, что корни общественных игр уходят целиком в далекое прошлое. Именно там они выросли и в дальнейшем изменились сравнительно мало, во всяком случае не так, чтобы нельзя было определить их древнего общинного характера.

С первобытно-общинным строем связано это общественное веселье, вспыхивающее постоянно, при каждом удобном случае, и это почти инстинктивное уменье устраивать общественные игры для мужчин и для женщин, для взрослых и детей. Это страстное увлеченье песнями и плясками, спортом и атлетикой, эта настойчивость и неутомимость, в которых первобытные народы на Юге и на Севере едва ли не превосходят более культурных людей.

Бразильские индейцы на р. Амазонке, африканские негры, меланезийские племена в Океании отдаются своим пляскам с какой-то необузданной яростью. Пляшут часы за часами, упадут в изнеможении, потом вскочат и снова пляшут. И так проводят в напряженном веселье два или три дня, почти без сна и без отдыха.

То же мы видим и на Севере. Азиатские и американские эскимосы в январе и в феврале почти погибали от голода. Февральские вьюги по целым неделям не позволяют охотникам выйти из юрты на промысел. Жители, столпившись в подземном помещении, у плошки, налитой ворванью, коротают невольный досуг рассказыванием сказок, причудливо свитых вокруг одной основной темы: „откуда пришла вьюга?“ Сказки рассказываются особыми сказочницами вечер за вечером в течение многих часов. Хорошая сказочница умеет, не хуже персидской Шехерезады, сплетать конец одной сказки с началом другой так, чтобы не было заметно перерыва. Каждая сказка считается в то же время заклинанием против зимней мятели и имеет такую концовку: „Ага, я убил ветер“.

Но если непогода длится слишком долго, — одновременно иссякают ворвань в плошках и сказочный пыл у искусных „посказательных старух“. В землянке становится холодно, темно и тихо. В связи с этим голодная смерть называется на севере „зимней, холодной и темной смертью“. Тогда двое или трое наиболее отважных промышленников вылезают из землянки навстречу свирепому ветру, связываются вместе длинным ремнем, для того чтобы не растерять друг друга, и бредут в темноте, утопая по пояс в снегу. В конце концов, они добираются до морского берега, спускаются вниз, под утесы, дающие защиту от ветра, и находят добычу: белого медведя, группу тюленей-лахтаков. Эта добыча является общественной собственностью без разбора семейных различий и связей. Вместе голодали, вместе насыщаются. К тому времени вьюга успеет, наконец, затихнуть. Промысел растет, становится обильным, женщины, мужчины и дети наедаются до сытости, до полного отказа, поправляются от истощения с чудесной быстротой. Промысел идет лихорадочно, неустанно. Мужчины убивают добычу и привозят ее домой, женщины пла-

стают, замораживают, сушат, заготовляют и прячут мясо. Этот промысел на туземном языке и даже на северном русском наречии назывался *ожива*, ибо им оживали голодные люди от голода и смерти.

Случайные перерывы этого азартного промысла, дающие отдых, вспыхивают каким-то стихийным, неутомимым, бессонным весельем.

У чукчей и коряков, наряду с эскимосами, такой же первобытно-общинный характер имеет промысел на кита. На охоту за китом выходят все наличные промышленники, на кожаных лодках-байдарах, в челноках и в деревянных вельботах. Тушу убитого кита подтаскивают к берегу и там оставляют ее на мелкой воде. Случается и так, что море выкинет кита, подраненного китоловными судами или пострадавшего от стаи свирепых дельфинов-касаток, которые по-английски так и называются „китобоями". Как бы ни попала на берег туша убитого кита, она становится общественным достоянием и поводом к общественным праздникам. Сходятся жители из всех ближайших приморских поселков и оленных стойбищ, не разбирая племенного различия: чукчи, эскимосы, а также обруселые чуванцы. Слетаются вороны, сбегаются собаки, и даже лисицы и песцы имеют свое право на пай. Мужчины с топорами врубаются внутрь кита и вытаскивают оттуда огромные куски внутренностей, мяса и белого жира. Женщины разбирают добычу и приводят ее в относительный порядок

После этого начинается праздник китового убоя, который на этих прибрежьях является главным охотничьим праздником и длится три дня.

Одновременно с этим любопытно указать в северных играх и плясках отражение более поздних социальных отношений, родового неравенства и даже классового расслоения.

Беговые устроители у чукчей, как было указано, выделялись из среды старшин, богачей и торговцев. Торговые пляски у эскимосов связаны были с приездом чужеплеменных торговцев.

Во всю предыдущую эпоху (до 1914 г., — *Ред.*) у чукчей и коряков, эвенков и юкагиров были с соседними русскими и обруселыми группами такие же своеобразные торгово-семейные отношения. Каждый зажиточный охотник имел среди русских особого дружка, который, приезжая на стойбище, всегда заезжал именно к нему, ел и пил, кормил своих собак, пользовался различными услугами и за то отдавал хозяину привезенные товары, получая от него пушнину на особенных льготных условиях. Туземец, приезжавший в русский поселок, тоже заезжал к своему дружку, жил в его семье и пользовался такими же правами и также отдавал ему привезенные шкуры и ремни.

Этот обмен, вероятно, некогда имел общественный характер и вместе с торговыми плясками осуществлялся в особых общественных домах при участии всех мужчин и женщин. Такие общественные дома до последнего времени существовали у американских эскимосов, но на азиатской стороне они давно исчезли, и мы застаем междуплеменную общественную торговлю и связанные с нею торговые пляски и игры уже в стадии значительного разложения.

Влияние русских казаков и чиновников привело к тому, что беговыми устроителями становились исправник и купец, казачий командир и даже поп. Причем настоящие участники бега — погонщики собак — являлись батраками этих беговых устроителей и доходили до изнеможения и даже до смертельного надрыва.

Можно указать, что в советскую эпоху, которая осуществляет переход от более древних формаций, полуразрушенных капитализмом и царизмом, к новой коллективистической формации — к советскому коллективизму, общественные игры и пляски, атлетика и спорт ничуть не ослабевают и не оскудевают, напротив того, они разрастаются, местами воскресают из прошлого, осложняются новыми формами, школьными, пионерскими и комсомольскими, работой драмкружков и затейников, сочинением новых песен и веселых драматических пьесок злободневного характера на туземном языке. Древнейшее „пинание мяча“ превращается в футбол, весенняя процессия охотничьего праздника превращается в торжественное первомайское веселье. Таким образом, игрища и пляски, унаследованные от самых древнейших эпох, срастаются с новыми играми, празднествами и зрелищами, которые приносит заря коллективизма, восходящая на Севере.

Материалы по истории религии якутов б. Вилюйского округа

А. А. Попов

ПРЕДИСЛОВИЕ

Мы унаследовали от прошлой эпохи ценный материал по изучению религии якутов. А. А. Попов упоминает такие имена, как Трощанский и Ионов, Ястремский, Серошевский. Можно было бы сюда присоединить Виташевского и Худякова, а также многочисленные и разнообразные материалы, собранные советскими исследователями.

Тем не менее новые материалы, представляемые к печати Поповым, имеют совершенно определенную ценность. Они разделяются на несколько частей: часть I относится к космогонии, к группам добрых и злых божеств; часть II, более разнообразная, содержит сведения о старинном культе якутов, и, наконец, часть III, сюда не вошедшая из-за большого объема, обнимает материалы по шаманству, в том числе тексты 30 заклинаний на якутском языке с русским переводом.

Мы имеем, впрочем, во 2-й части текст и перевод чрезвычайно интересной песни, которая тоже относится к якутским верованиям. Песня эта с давних пор распевалась народными певцами во многих вариантах. Она относится к дочери олекминского князьца, которая славилась своей красотой и покончила самоубийством. Жених ее тоже вскорости умер. Песня эта считается опасной. Ее могут петь только двое. Если один запоет, то захворает или умрет. Встарину, когда пели эту песню, нередко появлялись погибшие невеста с женихом и подпевали певцам, после чего певцы вскорости умирали.

Эти неожиданные материалы, относящиеся к якутской любовной лирике, в общем совпадают с такими же гиляцкими материалами, которые были собраны Л. Я. Штернбергом и Брониславом Пилсудским и до сих пор не обнародованы полностью. Гиляцкие песни тоже связаны с самоубийством неудачных любовников и часто являются предсмертными.

Другое достоинство новых материалов, представленных А. А. Поповым, состоит в том, что они относятся к известному, точно очерченному

провинциальному району, лежащему в северо-западной части Вилюйского округа, далеко в стороне от Якутского центра, где работали до сих пор все предыдущие исследователи, старые и молодые.

Огромная Якутская республика раскинулась так широко, что каждый из ее районов превышает территорию того или другого государства Западной Европы; цельную картину ее экономики, религии и быта можно получить только из подробного изучения всех ее районов на западе и на севере, на востоке и на юге.

Общая характеристика материалов, собранных Поповым, согласуется с другими материалами, собранными раньше.

В области космогонии мы имеем, например, четкое деление вселенной на три отдельных мира: верхний, средний и нижний. Такое деление типично для чукчей, для алтайцев и вообще для космогонии всех малых народностей Севера.

Мы имеем у якутов деление верхнего мира на девять ярусов, или небес. В этих ярусах обитают как злые, так и добрые духи. Эти ярусы соединены вертикальным отверстием, которое находится под коновязью высшего доброго божества «Ӱрӱӊ Аjы̄ Тоjон». Это отверстие, с одной стороны, совпадает с Полярной звездой, а с другой стороны — это солнечный зенит, и отсюда солнце посылает свой свет и теплоту.

Что касается духов и богов, то Попов дает довольно подробный перечень, который в общем совпадает с перечнем якутских сверхъестественных существ, который составил Кулаковский.

Мы имеем, таким образом, группу добрых духов «аjы̄» и группу злых духов «абāсы».

Тут же несколько неожиданно упомянуты «ы̄мы̄», которые Попов называет амулетами, но которые для амулетов имеют слишком активный характер. Ими вообще „отстраняют" злых духов. «Ожиго́м» (деревянной кочергой) „бьют" злого духа наотмашь. Лошадиные глаза приморaживают над входными дверями затем, чтобы они „наблюдали" за возможным „нападением" злых духов.

Другие из предметов той же самой категории, напротив, „служат" злым духам и „предают им душу" своего хозяина.

Вслед за этими категориями духов следуют духи более укрупненные, индивидуализированного свойства, которые вообще находятся на пути превращения в божества. Некоторые из них имеют собственные имена, другие вместо имени имеют связку эпитетов, часто довольно неожиданных и требующих специального объяснения. Беру один пример из Кулаковского: «Улӯ Тоjон» — 'великий господин'. Его эпитеты следующие: „с наплывом под кадыком, величиною с глухаря, пробуждающийся со вздрагиванием, гордый и великий господин". Второй и третий примеры беру у Попова: „Имеющая девять расслабленных сыновей и девять расслабленных дочерей Чӓкӓстӓі — шаманка" или „спящий дремотою, испуганно пробуждающийся, грозный, џөсөгөі".

Якутские божества не соединены в одну общую систему. Они не составляют пантеона, а просто поставлены рядом.

Даже два центральные образа: первый — „с седалищем из беломолочного камня, с дыханьем из сильной жары, с шапкой из трех соболей, подобный белой рыси, белый старец господин“, в общем — добрый бог, и второй — вышеупомянутый «Улӯ Тојон» — злой и грозный бог, — во многом совпадают друг с другом, а главное они не служат организующими центрами для других, менее важных божеств, как это имеет место, например, у алтайцев, где добрый Ульгень и злой Эрлик служат полярными центрами доброй и злой группы богов.

Во 2-м отделе мы имеем много любопытнейших сведений: например, с одной стороны, довольно подробный перечень запретов и табу, а с другой стороны — такой же подробный сонник. Среди запретов видное место занимает запрет смешения различного рода продуктов, точно так же, как это имеет место у многих других народностей. Нельзя варить вместе рыбу разных озер. Нельзя варить рыбу в посуде, не очищенной от мясной крови.

Наряду с обрядами, связанными с медведем, имеем подробное описание рысьего праздника, который длится три дня и заканчивается погребением рыси на особом закрытом лабазе.

Интересно указать, что в Центральной Африке другие представители кошачьего рода: лев, леопард и пантера — также являются предметом загробного почитания и получают особое торжественное погребение.

В. Г. Богораз.

ВВЕДЕНИЕ

Отсталая при царизме Якутия в настоящее время стала в Сибири одной из передовых автономных республик. От тяжелого прошлого не осталось и следа. Описанные в статье анимистические воззрения исчезли полностью. Вековая неграмотность якутского народа ликвидирована даже в глухих районах республики. За годы советской власти создана сеть вузов, техникумов и других учебных заведений и получила развитие своя национальная литература и искусство.

Предлагаемые материалы представляют значительный научный интерес для изучения прежних анимистических воззрений как самих якутов, так и других народов Сибири и, несомненно, представляют интерес для историков религии, этнографов и лингвистов.

Прежние исследователи, занимавшиеся изучением религии якутов, В. Ф. Трощанский, В. М. Ионов, С. В. Ястремский, В. Л. Серошевский и другие, работали исключительно в пределах Якутского округа. Ввиду этого верования якутов других округов, Олекминского, Вилюйского и Верхоянского, до сих пор остались не изученными, а, между тем, знакомство с ними имеет большое значение, что, надеюсь, в достаточной степени подтверждают предлагаемые материалы, в большинстве своем дающие совершенно новые сведения.

Собраны материалы в северо-западной части Вилюйского округа в 1922—1925 гг., в бывших наслегах Угулятском, 1-м Батулинском, Оногосчутском и Мангасском и составляют часть записей, дающую представление о старых, ныне исчезнувших, обще-анимистических воззрениях якутов. Сюда не включены материалы по шаманству, во много раз превышающие по своему объему предлагаемую работу, содержащие в себе, кроме общих сведений по шаманству, тексты 30 заклинаний на якутском языке с переводом на русский язык.

По роду своей службы автор имел два стационарных центра, откуда производил специальные поездки с этнографическими целями: зимний — с. Батулинское, летний — Угулятское.

Большую помощь оказывали мне молодые друзья — якуты Захар и Евсей Николаевы, Роман Поскочин, Лука Федотов и Петр Догоров. С особенною благодарностью вспоминаю двух последних. Первый из них являлся постоянным моим проводником при этнографических поездках; содействиям второго я обязан сбором исключительных сведений по шаманству.

Не имея фотографического аппарата, я был вынужден производить на месте зарисовки. В данной работе, кроме рисунков, сделанных по этим зарисовкам, привожу в качестве иллюстраций несколько экспедиционных снимков отрядов бывшей Якутской комиссии Академии Наук, а также снимки с экспонатов Музея Института. Затем прилагаю два рисунка: один из них изображает привезенный И. П. Сойкконен экспонат, представляющий собой „хранилище для душ“ умерших; второй — „священные березы“, выполненный на месте художником В. В. Шаравиным. Оба рисунка воспроизводят уникальнейшие этнографические объекты. Весь приводимый иллюстративный материал опубликовывается впервые.

Представляя суждению читателей свой скромный труд, считаю долгом вспомнить с чувством глубокой благодарности моих покойных учителей Э. К. Пекарского и В. Г. Богораза. Первый взялся проверить переводы якутских текстов, второй провел общую редакцию и, будучи уже больным, за два дня до смерти, написал предисловие.

I. ВОЗЗРЕНИЯ НА ВСЕЛЕННУЮ, ДОБРЫЕ И ЗЛЫЕ БОЖЕСТВА И СВЯЗАННЫЕ С ПРЕДСТАВЛЕНИЯМИ О НИХ ПОВЕРЬЯ И ОБРЯДЫ

Устройство мира

Приступая к описанию религиозной жизни якутов в прошлом, нельзя обойти молчанием их воззрений на устройство вселенной; без знакомства с последними трудно уяснить себе некоторые вопросы, связанные с верованиями.

Сохранившиеся до нашего времени отрывочные сказания сообщают о прошлых верованиях якутов в существование трех отдельных миров — верхнего, среднего и нижнего.

Верхний мир якуты делили на девять ярусов, или небес («халла̄н»), различных по цвету. В противоположность нижнему миру, где находились „кипящие смоляные проруби“, верхний мир отличался холодом, старинные шаманы при камлании „возвращались из верхнего мира, покрывшись ледяными сосульками“.

Верхний мир населяли как добрыми божествами и духами — «аjы», так и злыми — «аба̄сы»; там же помещали и большое дерево, в дупле которого „получали свое воспитание души шаманов“. Все девять ярусов верхнего мира прободались насквозь отверстием, „выходящим под коновязью высшего доброго божества «Ӱрӱӊ Аjы̄ Тојон»“, и через это отверстие солнце посылало на землю тепло и свет.

В самом последнем небе, где мыслилось местопребывание «Ӱрӱӊ Аjы̄ Тојон’а», находилось три солнца, из которых было видимо на земле только одно.

Под средним миром подразумевалась наша земля, не имеющая ярусов. В нем, — верили якуты, — так же, как и в верхнем мире, обитали добрые и злые божества, кроме людей, не относящихся к разряду сверхъестественных существ.

Нижний мир, тоже не имеющий ярусов, населяли исключительно злыми божествами и духами — «аба̄сы»: в виде теней мелькали они среди грубой, железной растительности в полумраке, чуть освещенном щербатыми солнцем и луной.

Все здесь было необычно: очертания построек непрестанно колебались, подобно миражу («џäргälгäн курдук»); уродливый скот обслуживал столь же уродливых обитателей нижнего мира; ужасное море бед («ölӯ баiҕала») плескалось волнами из трупов маленьких детей, рябило трупами молодых юношей, наносило трупы парней, имело наледи из трупов девушек, («баlчыр оҕо балкы̄рда̄х, äдäр кiсi äбäрäсä долгунна̄х, уолан кiсi урусхалла̄х, кы̄с — џахтар кыџымахта̄х»); огненные озера и непроходимые грязи, в которых „увязают даже и пауки“ («ōҕуi оҕус бадара̄ннык, батылҕах бадара̄н»), — являлись обязательной принадлежностью этого сумрачного мира.

Таковы были в общих чертах старинные воззрения якутов на устройство вселенной. В заключение приведу интересный рассказ о совершенно другом мире, где живут иные люди (варианты его встречаются и у других тюркских народностей):

„Места, залитые водой, которые поэтому нельзя косить летом, выкашиваются осенью поверху льда. Встарину один человек косил сено на льду, лед под ним провалился. И он, очутившись в воде, стал падать вниз, и это продолжалось так долго, что казалось никогда не достигнуть ему дна.

„Наконец, человек упал на что-то мягкое, оказавшееся стогом сена. Он огляделся и увидел такое же солнце и такую же растительность, как и на земле.

„Придя в большое изумление, он стал ожидать, что случится дальше. Долгое время спустя, приехала за сеном на рыжем быке женщина

в телячьем полушубке. Она подошла к стогу и, совершенно не замечая человека, стала брать вилами сено. Это еще более удивило человека, и он, ни слова не говоря, стал помогать улаживать воз. Наложив сено, женщина поехала домой, вместе с ней отправился и человек.

„На пути женщина сильно захворала и с большим трудом доехала до первой юрты; когда она вошла туда, человек тоже вошел и сел около дверей. Его прихода также никто не заметил. Женщина рассказала, что в этот день она удивительно скоро управилась с сеном, но по дороге сильно захворала, вероятно, от приближения злого духа. Желая испытать справедливость этих слов, человек подвинулся ближе, и при этом женщина застонала еще сильнее, и, чем ближе подвигался к ней, тем громче и громче становились ее крики. Хозяева сказали своему батраку, мальчику лет десяти: «Выйди-ка в амбар и принеси мерзлого масла; пусть она покушает, может быть и успокоится».

„Мальчик вышел, за ним вышел и пришлый человек, и когда первый откалывал ножом кусочки, второй подбирал, но этого мальчик не замечал. Женщина поела масла, но боли ее не успокоились, а ночью захворали все домашние.

„Утром послали за знаменитым шаманом. Тот явился и, камлая, сказал, что мучит больную дух, спустившийся из такого-то места, причем точно описал местожительство человека и добавил, что этот дух очень сильный и ему с ним не управиться и что это сможет сделать только шаманка.

„Привели шаманку, она тоже приступила к камланию и сказала, что духа можно будет спровадить обратно на рыжем быке. Привязали рыжего быка. Шаманка губами стала втягивать в себя духа болезни, и вдруг, сам не зная каким образом, наш человек очутился верхом на быке, который быстро понесся вверх. Человек потерял сознание, когда же очнулся, оказалось, что он стоит на льду перед прорубью на том самом месте, где косил сено“ (1-й Батулинский наслег, Герасим Николаев).

Небесные светила

Как представляли себе якуты солнце? На этот вопрос народные сказания не дают точного ответа. До недавнего времени якуты считали солнце сиянием лица «Ӱрӱӊ Аjы̄ Тојона», что расходится с предыдущим указанием о трех солнцах.

Луну представляли в виде круглого отверстия из первого неба во второе; фазы луны находили свое объяснение в действиях духа, прикрывающего указанное отверстие в определенные промежутки времени.

Относительно лунного ландшафта существовало следующее сказание:

„Когда-то, очень давно, у богатых жителей находилась в услужении девочка-сирота. Недобрые хозяева сильно притесняли ее, зная, что некому за нее заступиться.

„Однажды вечером девочка пошла черпать воду и взмолилась: «Чем так мучиться на этом свете, возьмите меня, луна и солнце!» И тут же она исчезла: голову взяло солнце, остальную часть тела — луна. Оттого

и видна на луне безголовая девочка с коромыслом на плечах“ (Угулятский наслег).

Звезды тоже представлялись отверстиями, и только о некоторых из них, наиболее ярких по виду, говорили, что они состоят из огненных озер.

Плеяды («Ӳргӓl») назывались богатырями, Млечный путь — следами лыж небесного человека («халла̄н уолун хаjысарын суола»).

Верили, что когда „раскрывается рай“,[1] то небо расходится по Млечному пути и если в это время подумать о чем-либо хорошем, то желание исполнится. Вот почему во время такого явления и принято было испрашивать детей, говоря: „Надели нас золотым ножом [мальчиком], надели нас золотыми ножницами [девочкой]!“ («Кӧмӳс бысахта біӓра̄̈рії, кӧмӳс кыптыіда біӓра̄̈рії!»).

«Аjы̄» — добрые божества и духи

Все существующее, за исключением вредных для человека животных и растений, получало, по представлениям якутов, свое начало от добрых божеств и духов — «аjы̄», носителей высшего добра. И они как таковые находились в постоянной вражде со злыми духами и божествами — «аба̄сы».

Это, однако, не исключало возможности для «аjы̄» быть жестокими, но, конечно, эта жестокость их была справедлива и являлась следствием непочтительного отношения к ним самого же человека.

Жили «аjы̄» в полном довольстве, были многосемейны, носили богатую одежду, владели большим числом скота, имели располагающую внешность, в походке были медлительны, в поступках рассудительны. «Аjы̄» пускали по земле круглые огни, которые можно было узнать по белой яркости, но их видел не каждый: огни были доступны только для глаз счастливых людей и прозорливцев («іча̄н»). Все благополучие человека зависело от «аjы̄». Они посылали богатство, удачу и, вообще, все необходимое для жизни. «Аjы̄» обитали в верхнем и среднем мирах.

«Аба̄сы» — злые божества и духи

Полной противоположностью «аjы̄» якуты представляли себе «аба̄сы». От последних могло исходить только все недоброе и злое, и даже случайные поранения и смерть всегда приписывались их деятельности. «Аба̄сы» ни в коем случае не были существами доброго порядка, хотя они в некоторых случаях делали людям добро, например исцеляли больных. Но это совершали они исключительно ради корыстных целей, и болезнь сама по себе служила только поводом для получения приглянувшейся скотины или вещи, и насылалась болезнь самими же «аба̄сы».

Весною, когда деревья одевались зеленью, и осенью, при замерзании рек и озер, с полудня до самого восхода солнца скитались «аба̄сы» по земле, что сопровождалось особенно активной деятельностью их

[1] „Раскрытием рая“ якуты называют какие-то атмосферные явления, заключающиеся в том, что ночью вдруг на мгновение становится ослепительно светло.

во вред человеку. Якуты были убеждены в том, что в названное время злых духов можно было встретить и днем.

Девятый после Петрова день (29 июня по ст. ст.) считался днем косьбы «абāсы (абāсы кӯlājā)». Встарину в этот день выходили на сенокос только те, кто имел рабочие рукавицы из белой телячьей шкуры, причем и те старались не оставлять до следующего дня невыкошенную полосу, веря, что трава на ней будет выкошена «абāсы» и зимою послужит причиною падежа скота от истощения.

Объектом для приведения в исполнение своих злых умыслов «абāсы», конечно, избирали главным образом человека, и последнему все время приходилось быть настороже, чтобы не подпасть под их вредное воздействие. Одно произнесение слова «абāсы» уже вызывало появление духа. Этот же результат, говорили якуты, имели и некоторые особенные действия, которых следовало всячески избегать. Так, если пятились назад, гнался «абāсы»; если прятались в темноте, прятался за спиной; если черпали ковшом, держа его рукой навыворот («ili тасынан» — наружной стороной ручной кисти, обращенной влево), —приставал. В того, кто спал не раздеваясь, входил «абāсы». Перед этим он девять раз испрашивал разрешение у бога (христианского) и в последний, девятый раз, обязательно его получал, — таково было ненарушимое предопределение («ыјāҕа оннук»). Ложась спать, нужно было расстегивать все пуговицы на нижнем белье, чтобы не вошел «абāсы». Приготовляясь ко сну, снятую рубашку нужно было положить воротом в сторону огня, чтобы «абāсы» ночью не мог найти душу спящего.

По старинным верованиям якутов, «абāсы» нередко любили подражать людям, и это не оставалось безвредным для тех, к кому относилось. Так, если оставляли на огне пустой таган, то думали, что на нем «абāсы» будут варить себе пищу. После состязания в прыжках обязательно следовало убирать палочки, отмечающие величину прыжков, иначе по ним стали бы прыгать «абāсы», отчего все принимавшие участие в игре могли захворать. Если подуть в лицо человеку, ночью на него подует «абāсы».

Знаменитым силачам и косарям никогда не следовало хвастать своею удалью. С силачами «абāсы» боролся, и, чтобы не умереть, нужно было осилить духа; с косарями злой дух тягался в косьбе, и, чтобы остаться в живых, следовало перестать косить, сказав: „Я все же выкосил больше тебя“. Точно так же «абāсы» любил подпевать вполголоса знаменитым певцам; последние, услышав это, должны были перестать, сказав: „Я все же пропел лучше тебя!“

Кроме прямого вреда, «абāсы» приносили зло человеку, внушая ему различные нехорошие мысли во вред себе и другим; при этом в большинстве случаев они приближались к человеку совершенно незаметно. К счастью, человек иногда мог легко узнавать о присутствии злого духа по сопению в хлеву коров и по чиханию собак и телят, так как это происходило только при приближении «абāсы». Благодаря этим приметам, человек мог предпринять некоторые предохранительные меры: например,

трижды плюнуть в левую сторону и ударить слишком близко подошедшего духа (при кошмаре и в других случаях) ладонью, вывернутой наружу; чтобы отвлечь от себя, мог громко испустить газы, так как «абāсы» в этих случаях уходил от человека и начинал искать, говоря: „Что это такое, как будто бы стучит, а не видно“, и, ничего не найдя, отправлялся назад.

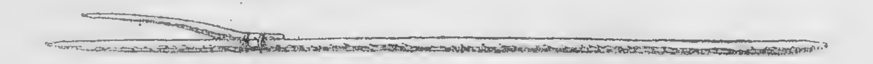


Рис. 1. Березовые вилы

Для того, чтобы выжить поселившегося в доме «абāсы», нужно было выстрелить из подмышки, зарядив ружье шариками из теста или кусочками конины; или нужно было в новогоднюю ночь, не предупреждая спящих, выстрелить неожиданно в доме так, чтобы все испугались.

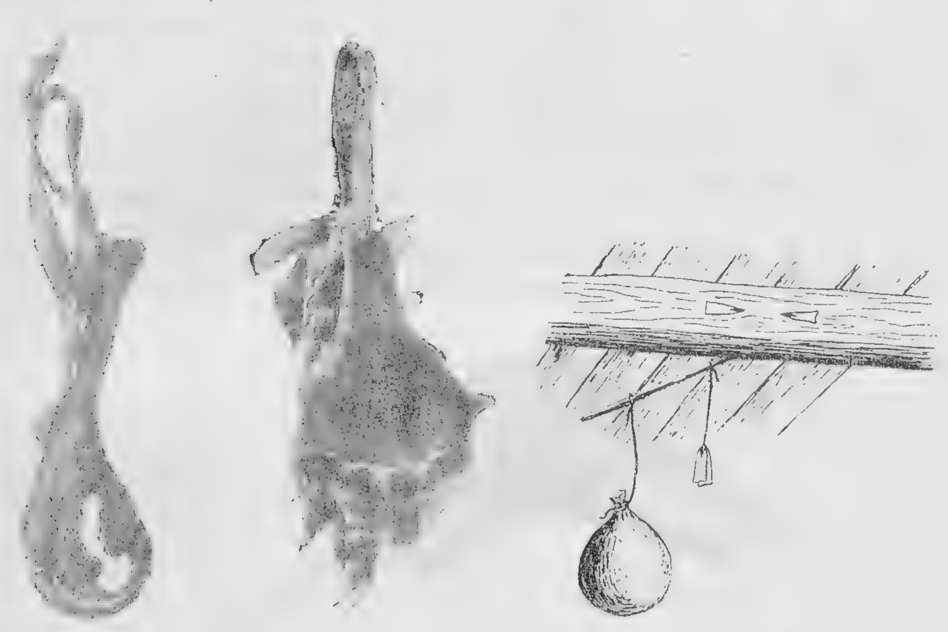


Рис. 2. Когти хищной птицы. (Из колл. МАЭ, № 701-43).

Рис. 3. Медвежья лапа. (Из колл. МАЭ, № 1626-30).

Рис. 4. Зоб лесной птицы и заячьи уши, подвешенные к матице.

Кроме этого, по словам якутов, были еще у человека могучие средства, отгоняющие «абāсы». Таковые находились как среди неодушевленных предметов, так и среди животных — друзей человека. К числу последних якуты относили жеребца, пороза и особых, редко встречающихся собак («сiбiäннiт ыт»), сильно преследующих «абāсы». Эти собаки, учуяв приближение духа, поднимали яростный лай, даже находясь в юрте, вынуждая таким образом «абāсы» отправиться назад. Главным признаком таких собак являлось то, что они могли сидеть целыми часами, уставив-

шись в одну точку. Бывало, якобы, что «абāсы» ударял такую собаку тростью, и она от этого хирела и даже околевала.

Амулетами «ымы̄» считались следующие предметы: ожиг (им ударяли злого духа), ружье, колокольчик, березовые вилы (рис. 1) и грабли, служащие поражающей стрелой «ajы̄», нож с рукояткой из березового корневища, лопата для разгребания снега, ножницы, огниво, когти хищной птицы (рис. 2) и высохшая медвежья лапа (рис. 3). Чтобы «абāсы» не мог войти в жилище, к потолку на ниточке подвязывали мелкие медные вещи (колечки, пряжки от поясов и т. д.), заячьи уши и хвосты, предварительно надутый зоб лесной птицы — куропатки, рябчика или глухаря (рис. 4), голову кулика со вдетыми на клюв ножками (рис. 5), тетеревиные хвосты; над входными дверями или на столбах сеней примораживали вынутые целиком лошадиные глаза; над входными дверями втыкали голову хищной птицы — ворона (рис. 6), коршуна или орла —



Рис. 5. Голова кулика со вдетыми на клюв ногами.



Рис. 6. Голова ворона с раскрытым клювом, воткнутая на жердь.

с разинутым клювом; у ворот на длинном шесте втыкали кочку (рис. 7). Чтобы вихрь не развеял копен на лугу, в четырех местах, в виде квадрата устанавливали длинные жерди с воткнутыми на концах кочками. Переезжая из одной юрты в другую, на воротах первой ставили маленькие крестики из лучин, чтобы не мог войти «абāсы».

Некоторые из предметов домашнего обихода, по прежним воззрениям якутов, имели скверную привычку по ночам передавать своих хозяев

«абāсы», указывая последним местообитание их души. К таким предметам относили: рукавицы, топор, чулки («кäчiнчä̈») и лопату для разгребания навоза. Последняя сплетничала на своих хозяев только тогда, когда ночью оставалась на улице, поэтому ее следовало на ночь вносить в дом.

«Абāсы» очень любили звуки якутского музыкального инструмента «хомус» — варгана (рис. 8); старались подражать его звукам, но скоро запутывались и с досадой уходили обратно.



Рис. 7. Кочка на длинной жерди.

«Абāсы» верхнего мира отличались высоким ростом, „по верхушку лиственицы" («тiтi тӧргӯ мутугунан»), и по своей силе считались превосходящими «абāсы» среднего и нижнего миров, но реже их причиняющими людям неприятности.

«Абāсы» среднего мира представлялись очень безобразными, они не имели спины, а живот у них был и спереди, и с боков, и сзади («тӧгӯрӯччӯ iстāхтäр»), часто меняли свою внешность, показываясь различно, в виде необычайных чудищ или красного огня; этим цветом и отличался огонь «абāсы» от огня «аjы̄». Поселялись они в пустых заброшенных домах, под старой коновязью, на уродливых деревьях, сидя на которых, имели

обыкновение предсказывать будущее ночным проезжающим, причем все события передавали наоборот: так, если кому суждено умереть, говорили, что он проживет долго; если кому предстоит потерпеть неудачу, говорили, что он будет счастливым; поселялись под полом хлева и в дуплах деревьев, где устраивали себе гнезда из различного мусора и мелких лоскутьев материи.

Со слов якута Угулятского наслега Луки Васильева мною записан следующий рассказ.

„Приблизительно лет десять тому назад я вместе с одним из своих родичей по первому снегу выехал охотиться на белок. Заехав очень далеко в такие трущобы, куда даже и тунгусы редко заезжают, вдали от всякого жилья, я вместе со своим спутником увидели пустое дерево, наполовину сломанное бурей.

„Мой спутник, ехавший впереди, остановил своих оленей и, подойдя к дереву, сказал: «Как-будто что-то промелькнуло, должно быть белка». И мы оба стали громко колотить по дереву, чтобы выгнать оттуда запрятавшегося зверька, но он не показывался. Решили подождать, но, осмотрев снег вокруг дерева, никаких следов на нашли. Тогда взяли топоры и расщепили дерево; внутри оказалось много лоскутьев и мусору, неизвестно откуда, в такой глуши. Нам стало ясно, что мы имеем дело с гнездом «абāсы», и, заинтересовавшись этим, стали выгребать сор, яма уходила все глубже и глубже, а мусор все не кончался. Провозившись здесь до самого вечера и не дойдя до дна ямы, мы вынуждены были поехать дальше.



Рис. 8. «Хомус» — варган.

„На другой день у моего спутника пропал олень, и, конечно, это не могло случиться без влияния «абāсы»“.

«Абāсы» среднего мира поселялись, якобы, и в местах скопления большого количества лощадиных черепов.

«Абāсы» нижнего мира приписывалась самая уродливая внешность, которую они могли изменять по своему желанию. Они считались самыми проказливыми и беспокойными существами, но вместе с тем и глуповатыми. Существовало поверье, что очень давно было такое время, когда нижние «абāсы» жили вместе с людьми на земле, но хитрости последних вынудили их убраться в нижний мир. Легенда говорит по этому поводу следующее:

„Человек и «абāсы» шли рядом, и разговор зашел о том, чего боятся люди и чего боятся «абāсы». Последний, явно со злым умыслом, спросил у человека: «Чего вы боитесь больше всего?» Человек был догадлив, смекнул в чем дело, да и говорит: «Люди боятся жира, масла и мяса». И в свою очередь спросил: «Чего боятся «абāсы»? «Абāсы», по своей прямоте, сразу признался, что они боятся колючих кустов шиповника («дōҥӯсӯон угун хатӯтын»).

„Немного погодя «абāсы» обратился к человеку: «Я тебя хочу съесть». Человек убежал и спрятался среди кустов шиповника. «Абāсы», желая его

выгнать, стал кидать кусочки масла, жира и мяса, а человек, спокойно сидя за кустами и делая вид, что он боится, уплетал бросаемое. Ждал, ждал «абāсы», да так, не дождавщись, ни с чем и ушел". (Записано в Оногосчутском наслеге).

Якуты верили, что «абāсы» нижнего мира часто выходили на землю, чтобы приносить людям несчастья.

Общим признаком «абāсы» среднего и нижнего миров считались колючие, как стебли шиповника, жесткие волосы, иногда ярко-красного цвета.

Заканчивая этим общую характеристику верований в добрых и злых божеств и духов, считаю необходимым сделать следующее пояснение.

В поверьях якутов было так много различных духов и божеств, что каждое животное и каждая, даже незначительная, вещь имели их своими покровителями, или хозяевами. Заниматься перечислением этих духов было бы делом и бесполезным и невозможным, так как огромное большинство их не имело даже имен и известно было под общим наименование «іччі», что значит 'хозяин', или же принимало непостоянные, изменяющиеся наименования, в зависимости от фантазии шамана или сказочника, которые для вычурности речи вводили их для аллитерации.

Вот почему мне кажется, что для выяснения имени того или иного божества или духа следует очень осторожно привлекать в качестве материала былины («олоӊхо»), сказки и шаманские заклинания, зная слишком большую склонность якутского народного творчества к аллитерациям. Запись таких имен не дала бы ничего ценного и принесла бы только лишние затруднения в деле изучения верований якутов, поэтому мною приводятся только те божества и духи, которые были обнаружены посредством расспросов, помимо изучения былин и шаманских заклинаний.

Многие из самых популярных божеств и духов, смотря по местности, изменяли не только основные черты своего характера, но даже и наименование, что отчасти объяснялось влиянием соседних народностей, в данном случае — в Вилюйском округе — эвенков. Как на пример, подтверждающий вышеуказанное предположение, могу указать хотя бы на большое количество лесных хозяев — «äсäкāн'ов», несомненно, появившихся в результате тунгусского культурного влияния, так как многие из приводимых в настоящей работе «äсäкāн'ов» отсутствовали у якутов бывшего Якутского округа. Такое положение часто затрудняло собирание материала и вызывало опасение записать сведения об одном и том же духе дважды, под различными наименованиями.

«Аjы̄», обитающие в верхнем мире

«Ӱрӱӊ Аjы̄ Тојон» — 'белый светлый господин', создатель мира; после сотворения мира никакого участия не принимает в судьбе вселенной, и последняя продолжает существовать без его воздействия.

«Џуралы̄сса суруксут» («Џуралы̄сса» — 'писарь') — занимается записью в книгу судеб людей и животных.

Имеющая сплетника сына и сплетницу дочь «Нӓlбӓі Іӓјӓхсіт» («хобуоччу, уоллāх, хобуоччу кы̄стāх Нӓlбӓі Іӓјӓхсіт»), или «Аӊāн ајы̄сыт» — божество женского пола, способствующее размножению людей.[1]

Как увидим дальше, кроме божества «Нӓlбӓі Іӓјӓхсіт», по воззрениям якутов могли посылать детей и некоторые посторонние духи, например духи растений, огня и т. д., но дети, полученные от них, обладали каким-либо недостатком.

«Уонордуга іккі тāс олохтōх Маҕан Ајы̄сыт» — 'имеющий двенадцать каменных жилищ белый' «Ајы̄сыт», божество женского пола, способствующее размножению эвенков.

«Уӈāрыјан утујар, уолујан усуктар Уордāх Џōсӧгӧі» — 'спящий дремотою, испуганно пробуждающийся, грозный' «Џōсӧгӧі», божество мужского пола, способствующее размножению лошадей; очень богат, живет в старинном шестиугольном бревенчатом доме, обшитом снаружи белой конской шкурой. В его доме преобладает лошадиный запах.

«Тоҕус босхоӈ уоллāх, тоҕус босхоӈ кы̄стāх Чӓкӓстӓі удаҕаӈ» — 'имеющая девять расслабленных сыновей и девять расслабленных дочерей, «Чӓкӓстӓі» — шаманка (или «Āры Дархан удаҕан» — 'священная почтенная шаманка'), божество, создающее добрых шаманов.

Духи-хозяева, способствующие размножению птиц и животных, носили общее наименование «бајанаі'ев» или «ӓсӓкӓ̄н'ов»; они же являлись и духами охоты.

«Тоҕус уоӊуганнāх Чолбон тōјон» — 'с девятью хитростями' «Чолбон», господин («ӓсӓкӓ̄н») волка, живет в железном доме. По его воле в неудачливые годы появляются на небе звезды необычного странного вида.

«Ӱс маҕан кы̄стāх Ӱргӓl тōјон» — 'с тремя белыми дочерьми' «Ӱргӓl» — 'плеяда', господин («ӓсӓкӓ̄н») мыши, бурундука и других лесных зверьков.

«Харыаӊа Дохсун — ӓсӓкӓ̄н» черных лисиц, черных соболей и черных белок.

«Хāннāх тӯттāх Уранаі Тӯтчут» — 'имеющий окровавленные лыжи', «Уранаі» — 'лыжник', «ӓсӓкӓ̄н» дикого оленя, может давать и детей.

«Тӯlāх сыраідāх, тӯlāх табаҕаідāх, тӯlāх тӯсӓхтāх Тӧбӧт бајанаі» — 'имеющий лицо, ладони и передние части ляжек, покрытые шерстью', «Тӧбӧт бајанаі», ӓсӓкӓ̄н красных лисиц, рыжих белок; может давать и детей с большими красными родимыми пятнами на лице.

«Хатаӈајāн бајанаі» — «ӓсӓкӓ̄н» соболей, дающих мало ценные шкурки, и рябчиков.

«Бāі Барылāх» — 'богатый' «Барылāх», „настоящий", самый главный из «ӓсӓкӓ̄н'ов» («ӊіӈ ӓсӓкӓ̄н, ӓсӓкӓ̄н бастыӊа»), славится своим богатством, создает преимущественно крупных зверей вроде медведя или сохатого, может наделять и счастливыми детьми.

---

[1] Культ этой богини подробно описан в моей студенческой работе: „Материалы по шаманству. Культ богини Аисыт у якутов". Журн. „Культура и письменн. Востока", 1928, кн. III, Баку.

«Толбоннōх т̄ојон» — 'светлый господин', «ăсăкāн» рыси.

«Кöппöсö Бӯраі» — «ăсăкāн» лисицы-огневки.

«Тōӊӯргăстāх ăсăкāн» — дух-покровитель глухарей.

«Џуондулу бајанаі» — «ăсăкāн» лося.

«Мăтălгă ăсăкāн» — «ăсăкāн» дикого оленя.

«Уордāх Утукун» — 'грозный' «Утукун», «ăсăкāн» медведя.

«Харалы Дохсун» — 'родовитый', 'всполошный', «ăсăкāн» изюбря («кулāсаі»).

«Кулāн ăсăкāн» — 'резвый' «ăсăкāн», дух-покровитель бобра.

«Туртас ăсăкāн» — 'белеющий' «ăсăкāн», дух-покровитель козули («туруктаі»).

«Арџāхāн» — «ăсăкāн» филина.

«Џабыр т̄ојон» — («Џабыр» — 'господин'), «ăсăкāн» пестрого орла («џаҕыл тојон»).

«Џонур ăсăкāн» — дух-покровитель канюка (сарт).

«Тумус бајанаі» — 'клюв' бајанаі, '«ăсăкāн» коршуна.

«Lăппăі ăсăкāн» — дух-покровитель чечетки («кăкă-бука»).

«Кырылыр ăсăкāн» — «ăсăкāн» сокола сапсана («кырт»).

«Моiборџун ăсăкāн» — «ăсăкāн» сокола.

«Бāі Барылāх улахан кыса, кыс ăсăкāн» — старшая дочь «Бāі Барылāх'а», девушка «ăсăкāн» — имени не имеет, дух-хозяин россомахи; посредница между людьми и «ăсăкāн-ами».

Дочь «Бāі Барылāх'а, Мăтălі Сӯрӱк» — «ăсăкāн» лисицы-сиводушки.

«Ăрбăстăі ăсăкāн» — дух-хозяин мелких зверьков, мыши, бурундука и т. д.; дух женского пола. Может давать и детей.

«Абāсы», обитающие в верхнем мире

«Улӯ Тојон» — великий господин (родоначальник и владыка всех «абāсы» верхнего мира), божество мужского пола, создающее скот необычайной масти, предназначаемый в жертву духам через посредство шаманов.

«Тӱlăс-балас џiălāх Хара Суорун т̄ојон» — 'живущий в сумрачном доме черный вороний господин', «ăсăкāн» ворона.

«Хара џаҕыл сылгылāх, аҕа ӯса» — род, имеющий черных с крыльцами (пятна на плечах) лошадей.

Хара маӊāс сылгылāх, хара маӊāс туруjалāх, хара маӊāс аҕатын ӯса» — род белоголовых, имеющий черных с белой головою журавлей и черных с белой головою лошадей.

По воззрениям якутов, четыре духа «Уордāх Ӯтукун, Бāі Барылāх Уордāх Џöсöгöi и Хара Суорун тојон», живя по соседству, раз в году (осенью) устраивали совещание в доме «Уордāх Џöсöгöi'я», и на нем последний определял количество рождающихся в году жеребят; «Уордāх Утукун» выделял медведей, предназначенных быть жертвою охоты; «Бāі Барылāх» — количество пушных зверей на годовую потребу человека.

На этом же совещании решали выделить половину количества всех предназначенных пасть от руки человека зверей на съедение во́ронам и воронам, причем «Хара Суорун» обязывался наказывать последних, если они перейдут за пределы установленного, что строго соблюдал, согласно следующему сказанию:

„Жил встарину неведомо в какой местности один промышленник. Всю добычу его, попадавшуюся в ловушки, стал уничтожать ворон. Долго мучился человек и, наконец, поставил на ворона петлю. Когда тот попался, выколол ему глаза и, привязав на спину кости съеденного им зайца, повесил его на дерево вниз головой и сказал: «Начальник воронов, уйми шалости своего худого работника, который не дает как следует заниматься охотой».

„В ту же ночь охотник увидел сон. Пришел к нему маленький черный человечек и куда-то повел за собой. Через некоторое время они зашли в какой-то дом, где застали очень много таких же черных людей, как и посланный. Среди этой толпы один особенно выделялся своею белой повязкой на глазах. Впереди на возвышении сидел такой же черный человек, как и все, но немного выше ростом. Охотник из разговоров узнал, что это «Хара Суорун».

„Выступил вперед черный человек с белой повязкой и стал жаловаться «Хара Суорун'у» на охотника.

„«Хара Суорун» грозно призвал к себе виновного и строго потребовал ответа: «Зачем ты ослепил моего человека?»

„Охотник, не смутившись, ответил: «Я это сделал с досады, так как во́рон истреблял всю мою добычу».—«Ты поступил справедливо»,— сказал «Хара Суорун»,—«ворон обидел тебя, перейдя через меру»,— и отпустил человека домой". (Угулятский наслег).

А̄jы, живущие на облаках

«Бӧрӧбӱl ӓсӓка̄н — ӓсӓка̄н» птиц.

«Сӱ̄рда̄х кӓпта̄х, Хара Сӱ̄рӱк тојон» — 'с грозным видом черный «Сӱ̄рӱк»-господин', бог грома; вечно враждует с «аба̄сы», старается уничтожить их, посылая грозу на те предметы, где они поселяются. Обыкновенно, будучи застигнут грозою, «аба̄сы», если найдет человека, прячется в складках его одежды. В таких случаях, чтобы не навлечь на себя грозу, следует снимать и бросать по одному все имеющиеся при себе предметы и одежду до тех пор, пока гроза не отойдет.

Мною записана следующая легенда:

„Встарину во время сильной грозы ехали верхом два человека. Передний из них, увидев впереди себя мальчика в худой одежде из телячьей шкуры, сжалился и посадил его за своей спиной на лошадь. Когда мальчик уселся на коня, молния гораздо сильнее заблистала над головами путников.

„Через некоторое время мальчик попросил посадить его на седло. Добрый человек исполнил желание, а сам уселся сзади. Молния еще сильнее стала сверкать над путниками.

„Немного погодя, мальчик опять обратился к человеку: «Открой рот, я зайду и погреюсь».

„Тут-то и догадались проезжающие, что это не человек, а «абāсы», и, столкнув его на дорогу, отъехали как можно подальше от опасного спутника.

„На месте, где спустили мальчика, ударила молния". (Угулятский наслег).

При первой весенней грозе трижды обходили снаружи юрту, стегая стены красной талинкой и приговаривая каждый раз: „Всякая нечисть, отойди! «Абāсы» и «ацараі», отправляйтесь! Божественным огнем очищаю!" («Кыцык, кырках кыідан! Абāсы, ацараі, аттан! Аjы уотунан арчылāн āрабін»). Обряд этот назывался «арчы» — 'очищение', 'освящение', 'угон'.

«Абāсы», живущие на облаках

«Ібіс кыса, осол уола» — 'парень и девка случайных несчастий' (поранений и т. д.); живут на пестром, вечно странствующем облаке («äріäн цällік былыт»), питаются ржавчиной железа, имеют за плечами три копья («ӱңӱ»); когда, высасывая конец древка копий, брызгают на землю слюнями, то умножаются различные несчастья случайного характера.

К живущим на облаках относили и шесть дочерей облаков (см. стр. 285 о царе «Ідāl'е» и его дочерях).

«Аjы», обитающие на земле

«Ан доіду іччітä Аjы Нälбäрдāн», или «Нjацаі Барāн хотун» — 'земли хозяйка' «Аjы Нälбäрдāн», или «Нjацаі Барāн хотун» — 'госпожа', самое популярное божество, якобы оберегавшее якутов от всяких злых напастей и «абāсы». Она показывалась в виде седой старухи, жила на толстых березах. Этим и нужно объяснить то обстоятельство, что якуты никогда не срубали больших берез, но часто огораживали и увешивали их „подарками" — пестрыми волосяными веревками («салама») и лоскутьями материи (рис. 9). О ней существует следующее сказание:

„Встарину в местности «Арылāх» в Мангасском наслеге росла одна высокая и толстая береза. Местная богачка решила устроить весеннее празднество («ысыах») и задумала сделать из этой березы большой кубок («чорōн») для кумыса.

„За несколько дней до празднества женщина эта увидела сон. Является к ней седая старуха и предостерегает: «Хотя ты и намерена меня потревожить, но берегись, я тебе сумею отплатить». Однако это не изменило решения, береза была срублена. Через день после празднества у богачки пропал хороший жеребец". (Мангасский наслег, Захар Николаев).

По прежним воззрениям якутов, добрая «Аjы Нälбäрдāн» иногда определяла судьбу новорожденного и охраняла сон путников:

„Когда-то, очень давно летом, один промышленник расположился на ночлег под тенистой березой и ночью, пробудившись от сна, увидел

перед собою на поляне много маленьких человечков и среди них седую старуху.

„Путник из разговоров догадался, что седая старуха есть «Ајы̄ Hälбäрда̄н», а маленькие человечки — хозяева трав и деревьев.

„«Ајы̄ Hälбäрдäн» говорила, что поблизости родился мальчик и ему необходимо предрешить судьбу, но, к сожалению, исполнить это она сама не может, так как охраняет покой спящего, и, вместо себя, посылает их — хозяев трав и деревьев. Последние согласились и ушли, а путник заснул.

„Этому промышленнику дня через три снова пришлось заночевать на том же месте. И вот рано утром он опять услышал разговоры. На этот



Рис. 9. Священные березы. (Рисунок худ. В. В. Шаравина).

раз хозяева трав и деревьев передавали хозяйке земли свое определение судьбы новорожденному. Они говорили: «Мы положили умереть ему на восемнадцатом году жизни от поранения ноги обломком кости».

„«Ајы̄ Hälбäрда̄н» спросила: «Щедрое ли было угощение гостей и возлияние масла на огонь» — и, получив утвердительный ответ, сказала: «Плохо сделали, вот жаль-то, что не пошла сама, я поступила бы не так». (Угулятский наслег).

«Ајы̄ Аламаі Чäрчі» — 'божественный лучезарный' «Чäрчі», хозяин вселенной (земли), божество мужского пола, тоже живущее на березе, было мало популярным.

В некоторых семействах с патриархальным укладом сохранялся следующий обряд. При переходе в новый дом убивали скотину и пекли оладьи, затем масло смешивали с кровью убитого животного, окропляли

потолок, каждый раз говоря: „Хозяин (-ка) земли, и вы, хозяева жилого места «Ӧтӧҳӧн Бытāҳāна» люди, кушайте!“ («Āн доіду іччітä, äсігі дā öтöх іччіläрä, Ӧгöҳöн Бытāҳāн џонноро, асāӊ»!).

Иногда дело ограничивалось простым наливанием масла на огонь со словами: „Хозяин огня, ешь, кушай!“ («Уот іччітä, асā, сіä»!). В день выхода на сенокосные работы разбрызгивали по всему лугу целый берестяной турсук масла, разбавленного молоком («кöбўöр»), говоря: „Хозяин (-ка) земли, ешь, кушай! Милостивыми глазами взгляни! Смирными руками



Рис. 10. Дерево у перевала, обвешанное конскими волосами, лоскутками материи и другими „подарками“. (Снимок экспедиции Якутской комиссии АН СССР).

держи! В подмышки и в пахи запрячь!“ («Āн доіду іччітā, асā, сіä Ўчўгäі хараххынан кöр! Сымнаҕас іlігінäн тут! Быттыккар, хонноххор хоргот»). При дальней дороге, устраиваясь на ночлег в пустынной местности, принято было бросать в огонь кусочки пищи, с упрашиванием хозяйки земли не делать ничего дурного. Летом, переправляясь через большую реку, или зимою, переезжая ее по льду, бросали цветные лоскутья материи и несколько пучков волос от гривы лошади со словами: „Хозяин земли, благополучно переправь!“ («Āн доіду іччітā ўчўгäідік туорат»!). При удачных переходах через крутые подъемы и опасные места увешивали волосками от конской гривы и лоскутьями растущие там деревья, одаривая таким образом хозяина (-ку) земли (рис. 10). При выпуске озерной воды убивали скотину и голову ее бросали в начало

канавы, а сердце и печень — на середину выпускаемого озера, говоря: „Хозяин (-ка) земли, расширь пути!“ («Ā̄н доіду іччітă, суоллары кăӈăт»!).

«Ынахсыт хотун» — ‘коровница-госпожа’ — очень милостивая старушка, живет на востоке, способствует размножению рогатого скота. В ее доме преобладает запах масла, налитого в огонь. Если «Ынахсыт» благоволит человеку, то дает ему во сне три охапки сена, и такой человек сильно богатеет рогатым скотом.

По дороге к «Ынахсыт» живет старуха «Дуодāн» — божество, способствующее размножению собак.

Добрые божества, способствующие размножению людей, лошадей, рогатого скота и собак, носили общее наименование «аjысыт’ов» — ‘создателей’. Их всего было четыре — «Уордāх Џӧсӧгӧі, Ā̆џāн аjысыт, Ынахсыт хотун, Дуодāн».

Но кроме этих добрых «аjысыт’ов» предполагалось существование еще недоброжелательных, часто обманывавших шаманов, дававших им души мертворождающихся людей и животных или души, которые должны были скоро умереть. Они назывались разными шаманами различно.

Хозяева огня: «Аралы Џаӷыл» и госпожа «Хоӈкуру» с семью причмокивающими сыновьями и с семью искра-дочерьми («сăттă чупчурӷаннāх уоллāх, сăттă кы̄м кы̄стāх Хоӈкуру хотун») были самыми популярными божествами якутов. Часто «Аралы Џаӷыл» наделяется эпитетом другого любимого духа «Сāрсāн Сăсăн’а»; ему присваивались ласковые эпитеты: „Седая борода“ («Бырџа бытык»), „Долото-ресница“ («Тӯччӯ кыламан»), „Изогнутая голень“ («Маӈкыа сото»), „Седая макушка“ («Кы̄рыл тӧбӧ») и „Хозяин восьмиугольного чистого очага“ («Аӷыс муннуктāх āр холумтан іччітă»). По прежним воззрениям якутов, хозяева огня наказывали, покрывая язвами, если плевали и мочились на огонь, если клали в камин принесенные с улицы обуглившиеся поленья, если разрывали угли острыми и колючими предметами, так как при этом, якобы, протыкались глаза хозяев огня.

Перед тем, как вынуть из камина горящее полено, следовало сказать: „Зять прибудет“ («Кӱт ӯоппӱт кăliă»), чтобы хозяева огня не взыскивали.

Кузнецы, когда заделывали в камине горн, бросали в огонь несколько пучков белых конских волос и наливали масло. При убое скотины кровь еще не остывшего сердца животного выливали на огонь. Всякое жертвоприношение какому угодно божеству или духу совершалось через возлияние огню с упоминанием ублажаемого духа и духа-хозяина огня.

Чтобы очистить какую-либо оскверненную вещь (например шапку, если на нее сядет беременная), следовало поднести ее к огню и несколько раз, протягивая вперед, сказать: „«Алыас»!“ (точно не переводимо; имеет несколько значений; в данном случае — ‘очищение’). Так же точно поступали со своими снарядами и охотники осенью перед тем, как итти в первый раз настораживать самострелы.

«Холумтан іччітă» — хозяин шестка, имени не имеет; у богатых жителей предполагается толстым и жирным, у бедных — тощим, с виду похож на человека, имеет очень маленький рост.

У якутов существовал обычай делиться пищей с огнем. О происхождении этого обычая записана следующая легенда:

„Жили встарину богатые люди. К ним однажды приехал прозорливец («ічāн») и остался ночевать. Вечером семья и гость уселись за столом, придвинутым к самому камину. На ужин подали жирное мясо Гость, заметив, что огонь сильно трещит, бросил в камин кусочек жира. Хозяин дома налету перехватил его острым концом своего ножа, сказав: «Зачем ты это делаешь?»

„Ночью прозорливец увидел сон: сидит на шестке тощий-претощий человек. «Кто ты такой?» — спросил его прозорливец. «Я — хозяин шестка», — последовал ответ. «Видишь, какой я тощий, все это оттого, что мало кормят. Я даже мог бы умереть с голоду, если бы не хозяйская дочь, которая, скрывая от своих, делится со мною пищей. Ты и сам был свидетелем того, как хозяин отнял кусочек, брошенный тобой. Вот он задел ножом щеку», — сказал хозяин шестка, указывая на ранку. «Приезжай сюда через несколько дней, и на этом месте найдешь только обгорелые остатки с уцелевшим камином, разломай его и возьми, что там найдешь».

„Утром гость, ничего не сказав хозяевам, уехал. Через несколько дней, возвращаясь через это же самое место, действительно увидел одно пепелище с уцелевшим камином. Разломал его и, найдя внутри мешок с золотом, весь свой век прожил очень счастливо".

„Вот почему, — говорят якуты, — принято делиться пищей с огнем". (Угулятский наслег).

«Цылҕасыт» — божество женского пола, определяющее степень будущего богатства ребенка.

«Ӧтӧх іччітā Ӧтō̄хō̄н ӓмӓ̄хсін» — 'хозяйка жилого места «Ӧтō̄хō̄н»-старуха' — живет на старых жилых местах; иногда является во сне в виде седой старухи и что-либо просит; в этом случае обязательно разбрызгивали на землю сливки или прокисшее молоко («суорат»), говоря: „Хозяйка жилого места, Ӧтō̄хō̄н-старуха, ешь, кушай, нас не трогай, держи в теплых подмышках!" («Ӧтӧх іччітā, Ӧтō̄хō̄н ӓмӓ̄хсін, асā, сіā, бісігіні тытыма, сылāс хоннохxор тут»!).

Перед тем, как строить юрту на старом жилом месте, брызгали на землю сливками, чтобы задобрить «Ӧтō̄хō̄н».

«Ӯ Чоӊкурӯн» старик и сын его «Ӯкун» — духи-хозяева воды, одеваются в рыбью чешую, ни бровей, ни бороды, ни волос не имеют, питаются водяными гадами. Они весною ломают лед, нагромождая его глыбами друг на друга.

Считали, что «Ӯкун» летом выходил на землю и разгуливал, обратившись в вихорь («холорук»).

Хозяевам воды весною, после таяния льда, у самого озера протягивали на двух воткнутых березках пеструю веревку из конских волос, увешенную лоскутками, белыми конскими волосами и клювами турпанов (рис. 11). Затем брызгали сливками, говоря: „Хозяин озера, кушай!" («Кӱӧl іччітā, асā»!) и ворожили, трижды бросая вверх деревянный ковш,

которым разбрызгивали сливки, выкрикивая при каждом подбрасывании „кырк!“ Если ковш падал вогнутой стороной вверх — предвещал счастье, если выпуклой — несчастье. В первом случае принято было говорить „Будь ледяным полем!“ («Хочо бӯса буол»!), в смысле: пусть та земля, на которую падает ковш, будет такой же гладкой, как и ледяное поле. Во втором случае принято было говорить: „Неровность ударила, корень пнул!“ («Очур оҕуста, сіlіс тäптä!»).

В подарок хозяину воды пускали в реку берестяную маленькую лодочку с вырезанным из бересты же изображением человека, привязав сзади длинную пеструю волосяную веревку, увешенную лоскутками материи. Осенью, перед спуском невода в первый раз под лед, втыкали на краю проруби березку, увешенную лоскутками. Чтобы в продолжение зимы пользоваться хорошим уловом рыбы, перед первой неводьбой расстилали невод на льду озера и убивали на нем скотину, сердце и печень которой закидывали в воду вместе с мотней. Этот обряд назывался „окровавлением невода“ («муӊханы хāнныр»). Зимою на льду озера прозорливцы («ічāн») якобы видели огонь «Ӯкун'а», невидимый для глаз обыкновенных людей. И когда по указанию видевших на этом месте опускали невод, — доставали очень много рыбы.

«Мосол тојон» — хозяин дороги.

«Кöп Сöкӱlāн» — «äсäкāн» белки

«Löкöі куобах бäргäсälāх, löкöі куобах іlін тыса ӱтӱlӱктāх кälін тыса äтäрбäстäх, Löкöі оҕонјор» — ʻимеющий шапку из (шкуры) большого зайца, рукавицы из передних лап и торбаса из задних лап большого зайца старикʼ «Löкöі» — «äсäкāн» зайца, живет в лесу у подножия большого пня.

«Омтолōх Омто бајанаі — äсäкāн» глухаря, живет в лесу.

«Кäтäх Кäкä бајанаі» — «äсäкāн» куропатки.

«Äрбäс Мäргäн» — «äсäкāн», хозяин большого челака («älбäрāк») у самострела.

«Дыгыја бајанаі — äсäкāн», хозяин малого челака на насторожке самострела («тыӊкыраі»).

«Кутуруктаі вајанај — äсäкāн» кукши («кукāкы»).

«Ӱöl мас іччітä Тäппäсä Бӯраі» — ʻХозяин сырого дереваʼ «Тäппäсä Бӯраі», «äсäкāн» бурых лисиц.

«Абаҕа äсäкāн» — дух-хозяин ласки.

«Чäнчіlä äмāхсін» — «äсäкāн» горностая.

«Бāрҕаlџын тојон» — «äсäкāн» летучей мыши.

«Хара тыа іччітä Сāрсāн Сäсäн» — хозяин темного леса. «Сāрсāн Сäсäн» — старик такого маленького роста, что на его одежду достаточно шкурки одной белки: из спинки выходит шуба, из лапок — торбаса, из ушек — шапка. Все вещи, употребляемые духом, сообразны его росту: топор из карасевой челюсти, тальниковое ружье, трость из полового органа белки, деревянная мисочка с наперсток и котел с кукушечье ухо.

Несмотря на свой карликовый рост, если «Сāрсāн Сäсäн» ударит богатыря тростью, то последний, как бы он ни был силен, падает без сознания. Никакой едок не в состоянии уничтожить всей пищи, сва-

ренной «Са̄рса̄н Са̄са̄н'ом», хотя котел величиною только с кукушечье ухо.

«Са̄рса̄н Са̄са̄н» живет внутри большого пня; каждый вошедший туда бывает поражен обширностью помещения. Хозяин леса очень добрый, мудрый и благожелательный советник каждого, непримиримый враг всех «аба̄сы». Имя «Са̄рса̄н Са̄са̄н» часто употреблялось в переносном смысле как эпитет умного человека. Некоторые знатоки причисляли «Са̄рса̄н Са̄са̄н'а» к «ӓсӓка̄н'ам».

«Сырсык ӯрӯјӓ [1] кыса Сынта̄лыскаі Сӯрӯк» — 'дочь гибкотальникового полуострова' «Сынта̄лыскаі Сӯрӯк»; «Хатың ӯрӯјӓ кы̄са Хаіцас Бӓр-



Рис. 11. Жертвоприношение духу воды.

гӓн» — 'дочь березового полуострова' «Хаіцас Бӓргӓн»; ӯот ӯрӯјӓ кы̄са Ӧтӧlӯка̄н Сӯрӯк» — 'дочь полуострова, заросшего ивами' «Ӧтӧlӯка̄н Сӯрӯк»; «бӓс ӯрӯјӓ кы̄са Мӓтӓlіка̄н Сӯрӯк» — 'дочь соснового полуострова' «Мӓтӓlіка̄н Сӯрӯк». Все они — посыльные «ӓсӓка̄н'ов» — их „сплетницы" и „передатчицы"; если ожидает удача, показываются в лесу охотнику.

«Ӓсӓка̄н'ы» живут в трехстенных домах с острыми верхами и сильно вонючей внутренностью.

При богатой добыче охотники бросали в огонь кусочки мерзлого мяса, говоря: „«Бајанаі», ешь, кушай!" («Бајанаі, аса̄, сіӓ»). Намазывали маслом нос убитого животного, брали его шкурку и, подбрасывая на руках перед

[1] «Ӯрӯјӓ» в данном районе употребляется в смысле полуострова.

огнем, скакали, приговаривая: „Хозяин леса «äсäкäн», Седая борода, Долото-ресница, Выгнутый удалец, «сук, сук, бәjанаі»!“ («Тыа іччітä äсäкäн, Бырџа Бытык, Тӱччӱ Кыламан, Мäтäк Мäргäн, сук, сук, баjанаі»!). Делали изображение «äсäкäн'а» (рис. 12) и при удачной охоте окуривали его жиром.

Полу-«аjы̄» и полу-«абāсы», живущие на земле

«Оjулāх от-мас іччіläрä Орōҥоід ōх Тāсäхтäр» — 'хозяева узорных трав и деревьев' (европейские эльфы) «Орōҥоідōх Тāсäх'и». Их очень много, по виду похожи на маленьких человечков, одеты в лепестки и листья, подпоясаны лыком («сутука»), имеют ошейники («мōітурук») из травы; от их дыхания весною распускаются леса и зеленеют луга. Хозяева растений могли иногда посылать и детей, но люди, получившие от них душу, бывали хворыми.

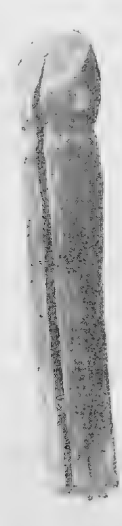
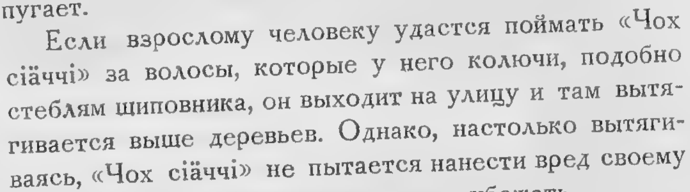


Рис. 12. Изображение духа охоты. (Из колл. МАЭ, № 1100-9).

«Чох сіäччі» — 'кушающий угли' (домашний дух, аналогичный домовому), по виду напоминает меховой клубок, ни глаз, ни рук, ни ног не имеет, катится подобно шару. «Чох сіäччі» иногда показывается в виде маленького человечка с выгнутыми вперед коленями, с круговым животом без спины и с парой огромных красных глаз. Появляется он ночью на шестке, где производит шорох углями, отчего и происходит его имя. Это безопасное существо, которое взрослых людей боится, но маленьких детей и телят пугает.



Если взрослому человеку удастся поймать «Чох сіäччі» за волосы, которые у него колючи, подобно стеблям шиповника, он выходит на улицу и там вытягивается выше деревьев. Однако, настолько вытягиваясь, «Чох сіäччі» не пытается нанести вред своему обидчику, а только стремится как-нибудь отцепиться и убежать.

«Тыл іччітä оботтōх Чумчурукāн äмäкäт» — 'хозяин слова жадный' «Чумчурукāн äмäкäт», имеет вид белой бабочки; бойких на слова и невоздержанных принуждает раскаиваться, заставляя говорить необдуманно.

«Хомобоі» — 'хозяин жадности'; если, поужинав, сейчас же выйти на улицу, лижет губы, отчего они покрываются язвами.

«Сӱllӱкӱн'ы» (см. дальше о душе стр. 326).

«Џыл обуса» — 'бык-годовик', хозяин года. Появляется осенью в виде птицы; когда проходит первая четверть года, то отваливаются крылья; по мере приближения весны, постепенно отваливаются и все другие части. При таянии снега птица окончательно принимает вид длинношерстого быка тигровой масти и уходит до осени за море. Если предполагается дождливое лето, бык уходит, волоча по земле носовую веревку. Если же предполагается сухое лето, веревка бывает подвязана к рогам.

«Абāсы», живущие на земле

«Тӯннӯк аннынāҕылар» — подоконные духи, насылают мелкие болезни.

Телячий «абāсы» (см. стр. 324).

Неякутские «абāсы». Встарину, — рассказывали якуты,— жил царь «Ӣдäl» (Ирод). Он имел девять дочерей — красавиц. Царские дочери были большие пересмешницы и в своих песнях осмеяли Иоанна Крестителя («Уіба̄н Кірäстīтäl»), за что и были прокляты им. Шестеро из сестер превратились в дочерей облаков и живут наверху, три младших, превратившись в «абāсы», остались жить на земле: старшая «Хоҥсуо хотун», средняя «Буоспа» (оспа) и младшая «Чуона».

Из шести сестер, вознесшихся на облака, удалось узнать имя только одной «Царык», являющейся духом сумасшествия (само слово «Царык» стало эпитетом буйных сумасшедших «царык-мäнäрік»).

«Хоҥсуо, Чуона и Буоспа» якобы поселились на жиганских горах. Вскоре после этого «Буоспа» из-за буйного нрава была заключена богом в тюрьму, откуда и выпускается по временам для наказания людей. Две оставшихся сестры, когда на пароходе проезжал архиерей, загородили Лену поперек черным парусом. Архиерей отслужил молебен, и сестры после этого откочевали к устью р. Вилюя, где и продолжают жить на высокой горе.

«Хоҥсуо и Чуона» очень богаты рогатым скотом пестрой масти «кӯөх äбіріäн сӯөсӯ»), имеют девять сыновей и девять дочерей; вся домашняя посуда сестер медная. Батраком у сестер живет русский Ермолай «Цāрсын». Встарину одна из сестер катилась по поверхности реки, превратившись в золотое кольцо. Ермолай «Цāрсын» захотел поймать его и погиб в речных волнах; его-то к себе и взяли сестры.

Среди якутов Хоҥсуо, Буоспа и Чуона были известны как очень злые «абāсы». Настоящие имена их почти никогда не произносились, обычно почтительно называли их „кумушками“ («нјāцы») или „северными старухами“ («хотуҥу äмäхсіттäр»).

Много несчастий приносили сестры. Когда приходила «Буоспа», она опустошала целые края, и, чтобы предохранить себя от неугодных посещений, в домах жгли только березовые дрова (береза — дерево «ајы̄»), причем употребляли огонь, добытый трением брусков ивы и березы.

Во время эпидемии оспы пожилые женщины и девушки, даже богатые, ходили по жителям, взявшись за руки, распевая от лица „мам“ („мама“— так якуты по-русски называли сестер) песни, в которых просили домохозяев угостить их, не жалея даже скота, в противном случае грозились наслать болезнь. В годы эпидемии оспы эти посещения женщин принимали массовый характер.

Думали, что боли при родах происходили от сестер, и, чтобы умилостивить их, дарили через шамана шкуру медведя, колонка, серебряный рубль и красный шелковый платок.

«Абāсы», живущие в нижнем мире

«Арсāн Дуолаі» — родоначальник всех нижних «абāсы»; живет на самом низу подземного царства, около топкой грязи, в которой „увязают даже и пауки“ («ōђуі оҕус бадарāнныр батылҕах бадарāн»).

Божество имеет неисчислимое богатство: лошадей рыжей масти с белыми головами и лесных рыжих мышей («чус кутуjах»). Называть по имени «Арсāн Дуолаі'я» якуты боялись и, чтобы не приблизить его к себе, называли различно: бородач «(бытыктāх), Мōхуі, [1] Чірчік», [2] худо пахнущий («кусаҕан сыттāх»), не имеющий тени («кӱlӱгä суох). При «Арсāн Дуолаі'е» находится писарь, записывающий в сафьяновые книги души, идущие к нему.

«Кыдаі Махсын» [3] – кузнец всего подземного царства; живет в железном доме. На пути к его дому вся земля на несколько верст покрыта обгорелыми остатками железа.

«Кыдаі Махсын» имеет внушительный вид. Лоб его на девять пальцев покрыт грязью, щеки — на три пальца ржавчиной, лицо напоминает глыбу земли, оторвавшуюся от горы, веки глаз все время находятся в опущенном виде, и когда кузнецу нужно бывает что-либо увидать, то восемь человек сверху и снизу открывают железными крючьями ему глаза. Кузнечные меха «Кыдаі Махсын'а» сшиты из тридцати бычачьих шкур. При кузнеце имеются свои молотобойцы, раздуватели мехов и напильщики. Весь скот «Кыдаі Махсын'а» состоит из черных белоголовых коров и рыже-пестрого табуна лошадей. Божество выполняет все работы подземного мира: случится ли богатырю «абāсы» лишиться руки или ноги, кузнец выковывает ее заново и прилаживает на свое место; умеет делать ружья, не дающие промаха; одежду, защищающую от пуль; слабым богатырям может прибавлять силу; выделывает особенно твердое железо, которое закаливает в смеси из крови льва, слез нерпы, крови губ молодого человека и крови щек девушки. «Кыдаі Махсын» считался божеством кузнецов.

Сведения о старинном культе якутов

„Давно, очень давно якуты молились деревянным богам. Так, было известно божество «Алла» («Алла таҥара»). Изображение его в виде человека вырезывалось из дерева и привешивалось за шею к концу длинного шеста, втыкавшегося на ровном месте. В левую подмышку идола втыкалась деревянная трость, упиравшаяся в землю, украшенная цветными лоскутками и конскими волосами. Стариков приводили и ставили под изображением божества, затем убивали выстрелом из лука“. (Ыйиласский наслег, Петр Хобочек).

[1] 'Страшный', 'ужасный'; см. словарь Э. К. Пекарского, стр. 1593.

[2] 'Отвратительный'.

[3] У всех исследователей — «Кыда Бахсы»; конечно, это правильнее, чем «Кыдаі Махсын», что означает 'китаец Максим'. Но почему в обследованной местности духа азывали именно так, — неизвестно.

„Встарину каждый якут имел маленьких идолов, которых ставил на полочки и молился им, как иконам. Эти идолы изображали собою знатных предков и лучший пропавший скот". (1-й Бутулинский наслег, Максим Николаев).

„Очень давно, когда еще людей было немного, все якуты жили вместе. Однажды спустился сильный ветер и разбросал всех людей в разные стороны, и они лишились огня, так как добытый ими огонь погас. Тогда каждому роду в отдельности стали приносить огонь различные птицы; их-то и начали эти роды считать своими божествами. К числу этих птиц относились: лебедь, ястреб и орел. При встрече с такой птицей мужчины, падая ниц, закрывали лицо ладонями, а женщины надевали «таҥалаі» —узорную нарядную безрукавку из ровдуги". (1-й Батулинский наслег, Семен Корякин).



Рис. 13. Камень у оз. Багаджа. На дереве — „подарки".

Камни, являющиеся объектами почитания

В 1-м Батулинском наслеге, около озер Багаджа и Ангала, на опушках леса имелись камни ледникового происхождения, почитаемые местными жителями.

Камень на оз. Багаджа (рис. 13) имел неправильную форму, вышиною с четверть, шириною немного менее четверти.

Второй камень — на оз. Ангала (рис. 14) — вышиною около метра, шириною около полуметра. Возле него находился маленький осколок, „дитя камня", как называли его местные жители.

По рассказам, на оз. Багаджа было два камня, один из которых взяли при освещении церкви и положили под престол. Человек, принесший камень, после этого вскоре умер.

Если второй камень на оз. Ангала видели лежащим на боку, то это являлось признаком смерти кого-либо из родичей Ботулинского или Оногосчутского наслегов. Жена жившего встарину князьца Оногосчута сомневалась, говорят, в чудесных свойствах этого камня, но однажды рано утром, якобы, увидела около него свет и перестала сомневаться. Жители на оз. Ангала каждый год, после первого отела коров, увешивали

дерево, под которым лежит камень, пестрой веревкой с лоскутьями и белыми конскими волосами.

До обоих камней можно было дотрагиваться лишь пожертвовав что-нибудь, например тряпицу, пучок конских волос, медную монету и тому подобное.

РАЗЛИЧНЫЕ ПОВЕРЬЯ И ОБРЯДЫ

Счастье орла

„Можно достать себе счастье пестрого орла и всю жизнь провести в полном благополучии. Для этого нужно разыскать на дереве гнездо пестрого орла («цаҕыл тојон»), подостлать под ним оленью шкуру и лечь на нее, прикрыв голову медным котлом.

„Как только орел прилетит, нужно громко ударить в котел; испуганная птица при этом роняет круглый камешек, похожий на яйцо, и с досады бьет когтями медный котел с такой силой, что разбивает его на части, после чего улетает раз навсегда.

„Владелец камня становится счастливым. Случается, что орел иногда, вместо камня, приносящего счастье, бросает камень несчастья. В этом случае, чтобы избавиться от дурных последствий, нужно камень выбросить". (1-й Батулинский наслег).

Способ получить силу

„Когда дятел выведет птенцов, подкарауливают отлет самки и заглушают вход в дупло, а сами тут же ложатся и поджидают с ружьем. Самка прилетает и, попытавшись открыть отверстие, улетает обратно и снова возвращается, имея в клюве «сильную траву» («уохта̄х от»). Тогда подстерегающий, застрелив птицу, берет у нее траву. Отвар последней придает силу. Иногда отвар получается такой силы, что люди не выдерживают и с одного глотка умирают". (1-й Батулинский наслег).

Муравьиное масло

„Некоторые старики праведной жизни[1] при восходе солнца находят в муравейнике маленькие блестящие, как золото, зернышки «муравьиного масла» («кымырдаҕас хајаҕа»), обладающего чудесными свойствами излечивать тяжелые болезни, не поддающиеся известным лечебным средствам, как то: чахотку, проказу, сужение пищевода («ас барбат»)". (Угулятский наслег).

О кладе

„Встарину некоторые богачи, желая после смерти уберечь накопленные богатства, деньги свои зарывали в землю.

„Жил богатый купец с сыном; он часто куда-то уходил, взяв берестяный турсучок. Однажды сыну удалось выследить отца. Оказалось, что

1 Здесь разумеется жизнь праведная с христианской точки зрения.

он, приходя к сосне с наклоненной вершиной, выкапывал яму, куда и высыпал деньги из турсука. Сделав это, купец залезал на дерево и трижды кричал: «не услыщь имеющий уши, не подсмотри зрячий; ты сама, матушка-земля, взяла в руки, только мне самому появись! Уруй! Уруй! Уруй!» («Кулга̄хта̄х кісі іста̄̄jäӡін, харахта̄х кісі кӧрӧ̄jӧӡӱн, ijä буорум бäjäӊ туттуӊ, міäхä бäjäбäр кӧстӧр буола̄р! Уруі! Уруі! Уруі!»).

„После смерти отца сын начал копать землю, желая достать деньги, но, не найдя их, обратился за советом к «Сäрса̄̈н Сäсäн'у». Тот сказал, что для того, чтобы достать деньги, следует вырыть труп купца, отрезать у него правую руку и вырезать один глаз; затем, дотрагиваясь этой рукой и касаясь этим глазом дерева, под которым лежат деньги, нужно

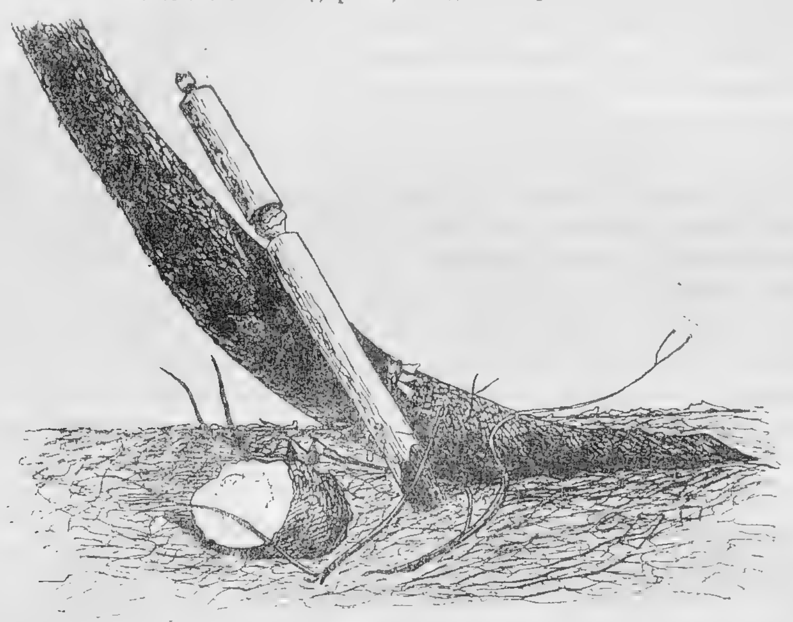


Рис. 14. Камень у оз. Ангала

сказать: «Вот и есть положившая рука, вот и есть смотревший глаз. Уруй! Уруй! Уруй!» («Ӯрбут ілі̄ бу ба̄р, кӧрбӱ̄т харах бу ба̄р! Уруі! Уруі! Уруі!»).

„Если не делать этого, деньги все равно не найдутся, так как они лежат на такой глубине под землей, на какое расстояние распространялся крик купца с дерева.

„Сын все сделал, как было указано, и действительно нашел отцовский клад". (1-й Батулинский наслег).

О богатстве

„Много денег копить грешно. Встарину жил один купец. Когда ему пришлось умирать, он позвал своих сыновей, разделил между ними поровну содержимое трех своих лавок и завещал похоронить себя вместе с периной.

„Сыновья, как и следует, исполнили завещание отца и очень удивились отсутствию денег, а они хорошо знали, что деньги водились. Пошли за советом к «Са̄рсӓн Сӓсӓн'у», и тот сказал, чтобы сыновья купца не старались вернуть деньги, так как они, вероятно, были зашиты в перину и теперь все равно превратились в змею: когда-то Бог сказал, что более двадцати пяти рублей копить грешно. Сыновья не поверили благоразумному совету и, выкопав отца, достали перину. Когда ее распороли, то вместо ожидаемых бумажных денег действительно нашли змею. (1-й Батулинский наслег).

Волшебная лягушка

„Случается где-нибудь на лугу находить целую кучу лягушек величиною с копну. Если красной талинкой разогнать всех лягушек, внизу можно найти волшебную лягушку («апта̄х баҕа») о двух головах. Ее нужно отнести домой и утром при восходе солнца, завернув в дырявую бересту, бросить в муравейник. Затем как можно скорее ускакать на коне подальше, чтобы не услышать криков лягушки, так как от этого можно умереть. Дня через три, придя на это место, можно разыскать две кости: одну крючкообразную, другую в виде рогатки («ача̄х курдук»). Эти кости следует пришить с внутренней стороны рукавов: крючкообразную к правому, рогатку к левому. После этого, если прикоснуться к человеку правой рукой, можно его как угодно расположить к себе, оттолкнуть левой рукой — отдалить от себя или на суде запутать свидетелей противника в их собственных показаниях. Летом кости снимают и кладут в дупло, так как они обладают способностью собирать к себе всех близких лягушек.

„Употребление этого средства считается большим грехом“. (1-й Батулинский наслег).

Водяной бык

Водяной бык («ӯ оҕуса») — полусказочное животное пестрой масти — ничем не отличается по виду от настоящего быка, кроме большой величины; иногда выходит из воды и бодается с настоящим быком.

„Водяной бык пропадает, когда озеро покрывается слишком толстым слоем льда или усыхает, причем в некоторых случаях заблаговременно переходит на другое озеро“. (Угулятский наслег).

Волшебная трава

„В старые времена около Якутска жил один человек. Летом в жаркие дни, когда он ехал из гостей, у него разболелась голова и сильно пошла кровь из носа. Человек, испугавшись и не зная, как поступить, сидя на коне, сорвал верхушку высокой травы и заткнул ее себе в нос. Кровь перестала течь, и, совершенно неожиданно, человек начал понимать разговоры птиц. По приезде домой человек спрятал чудесную траву и впоследствии, умирая, завещал ее своему сыну, который, так же как и отец, понимал птичьи разговоры“. (1-й Батулинский наслег).

Поверья, связанные с медведем

Перед тем, как итти на медведя, охотники, стоя в полном снаряжении, говорили: „Создавший господин сделал нас живущими; мы, люди белого царя, идем к тебе по обычаю убивать“ («Аібыт тојоммут олорор оӊорбута, бу бісігі, мађан ырāхтāђы џонноро, барабыт ӓјіӓхӓ, бысы̄ннан ӧlӧрӧ̄рӱ̄»).

Медведя, спящего в берлоге, перед тем как закалывать, будили, чтобы следующий медведь не напал на спящего человека. Для этой цели один из охотников брал длинную жердинку и протыкал ею вход в берлогу, затем концом ее закручивал шерсть медведя и тянул, говоря: „Если на то имеешь соизволение, уважаемый господин, попробуй-ка встать!“ («Ыјахтāх буоллаххына, тојон кісі, туран кӧ̄р арӓ»!).

Если среди охотников находился молодой, идущий на медведя в первый раз, один из опытных охотников становился сзади него и, держа обломок сучка против своего penis'а, подталкивал им начинающего. Это делалось для того, чтобы у новичка со страха не подкосились ноги.

Убив медведя, все участники охоты тут же вынимали еще теплое сердце и проглатывали от него по сырому кусочку, крича по вороньи: „Хах! Хах!“

Если труп медведя, застреленного в воде, тонул, бросали в воду берестяную корзинку («тордуја»), говоря: „Зачем хвастаешь, ты тоже хвастунишка, не хуже ли ты и этой берестенки, где же ты плаваешь?“ («Тођо кісіргі̄гін, ӓн бађас туос—кісіргӓс, туос дā тордујатāђар кусађан буолбатāххын дуо, уста сыlџ арыӊ ханна бāрыі»?). Верили, что при этом труп медведя всплывет на поверхность.

Возвращаясь домой после убийства медведя, по пути делали надрезы на девяти деревьях (если зверь маленький — на семи) и мазали их кровью медведя, оставляя один из надрезов чистым, говоря: „До моего следующего раза“ («аныгыбар»).

Когда на медведя ставили ловушку, чтобы быть уверенным в успехе, показывали три кукиша предполагаемому зверю, говоря: „Ты, бедняжка, что сделаешь?“ («Ӓн, барахсан, тугу кыныађыі»?) и пятились назад.

Обнаружив дерево с корой, поврежденной медведем, не следовало дотрагиваться рукою выше поврежденного места: медведь принимал это за вызов и дотронувшегося считал своим врагом.

Нельзя было наступать на следы медведя, ноги покрывались язвами.

Считали, что медведь очень сердится, если кусочки его шкуры бросают в огонь. Медведь находится в вечной вражде с огнем, и поэтому обварившемуся до заживления раны не следует есть медвежьего мяса, так как заживление раны будет тянуться годами.

Женщинам при встрече с медведем нужно обнажить груди, тогда не нападает.

Когда ели голову медведя, глаза оставляли целыми, чтобы собственные глаза не вытекли. Нельзя было хвастаться, что съешь мясо медведя, последнее хвастуну показывалось очень противным.

Поверья и обряды, связанные с рысью

Перед тем, как итти за рысью, охотниками пелись особые песни.[1] Убитая рысь привозилась привязанной сзади седла. Во дворе на шею животного надевали серебряное ожерелье («кыlцы̄») и, завернув в женскую шубу, вносили в юрту через окно. У богатых в этот день устраивалась маленькая пирушка, для чего убивалась мелкая скотина. Убитая рысь три дня лежала на правой скамейке, и в это время семья домохозяина поселялась на левой половине юрты и старалась, по возможности, не шуметь и не ссориться. Через три дня шкура снималась, а труп помещался в закрытый ящичек, чтобы не тронули птицы и звери, и ставился на дерево. Эти обряды совершались с целью защитить охотника от возмездия («сäттā̈х буолуо дiäн»).

Если случалось, что рысь попадала в ловушку, охотник, перед тем как взять зверя, притворно плакал, говоря: „Вот жаль-то, что благородный зверь темного леса погиб, забежав сюда“ («хāрыан, хара тыа мāнылāх булта кälän ölбӱтӱöн»!).

Встарину рысьи меха ценились очень дорого, и шить рысью доху собирали чистых девушек. Когда распарывали старые рысьи меха, принимались за работу семь женщин. Они держали над мехами тарелку с кусочками мерзлого масла, разбавленного молоком или водой («хаjах»), и время от времени проглатывали по кусочку, делая вид, что плачут.

Коготь рыси служил средством для приманки зайцев, и охотники носили его при натруске.

Обряды, связанные с охотой

Возвращаясь домой с богатой добычей, охотники, прежде чем войти, должны были трижды стучаться в дверь. Домашние обязаны были встретить их с радостными лицами, и в этот день избегали лить воду на огонь, не желая оскорблять хозяина охоты («äсäкā̈н'а»).

Сняв шкурку с колонка и горностая, спинку трупа грели на огне, чтобы охота была удачной.

Животных, попавших в ловушку, нужно было обязательно снимать с той стороны, откуда они направлялись, думали, что иначе не будет удачи.

Хорошие охотники перед удачей видели через щели стен юрты две искры — это огни «äсäкā̈н'а».

Утку, попавщую в петлю («тiргä»), запрещалось бить по клюву — переставала попадаться.

По количеству помета, прилипшего к зайцу, судили о размере набега зайцев.

Перед тем, как содрать с зайца шкуру, предварительно надрезали ему сухожилья задних ног, чтобы другие зайцы не убегали от охотника.

---

[1] Относительно записи этих песен я уже договорился с одним стариком, который хотел сообщить их мне, но обстоятельства помешали этому.

Нельзя было варить в одном котле зайчатину с говядиной — исчезали зайцы.

Охотники не должны были есть заячьих внутренностей — ружье переставало попадать в цель.

Не следовало принесенную добычу с силой бросать на землю — переставала ловиться.

Если бросить в огонь лапу глухаря, тетерева, рябчика или куропатки — добыча исчезала.

Увидев орлана («боруллуо»), охотник должен был обязательно пристрелить его; если не пристрелит, то птица его проклинала.

Когда стреляли в кукушку, не должно было быть постороннего зрителя — птица проклинала его. По этой же причине нельзя было рассматривать убитую кукушку.

При сучении из конских волос силков для зайцев запрещалось перегрызать концы, иначе заяц перегрызал силок.

Волки, перед тем как задрать скотину, воют, подняв голову, — это они просят разрешения у «Курулаі Т\u016bччун'а» и, если получат, только тогда убивают скотину.

Охотники, гоняясь за сытым волком, чтобы его не вырвало и от этого он не сделался быстрым в беге, завязывали себе черным конским волосом шею и правую руку выше локтя, обе ноги у ступней в трех местах; так же поступали с четырьмя ступнями и шеей своей лошади.

Сняв шкуру с волка, труп его завертывали наполовину свежим, наполовину блеклым сеном и вешали на дерево. Это делали, чтобы не захворал охотник («сăттā̆х буолуо дiăн»).

Если у застреленной птицы были развернуты ноги — к добыче.

Поверья и обряды, связанные с рыболовством

Чтобы в озере рыба стала жирной, ловили живого бурундука, запрягали его в маленькие саночки и водили по воде, привязав веревочкой за нос к корме ветки. Это же самое делали и весною перед тем, как закинуть первые верши, чтобы очистить озеро от мешающих водорослей, или же высыпали на средину горсть речного песку, говоря: „Реки хозяин (-ка) говорит: «Приду в гости, погуляю — вымети дом»" («ăбă iччiтă дiр»: «тахсан кӯ̆лăiдiăм — џiăҕiн харбāн олор»).

Если в вершу вместе с рыбой попадала ящерица, всю добычу выбрасывали обратно в воду, считая ее оскверненной.

Пришивали к рукаву шкурку летучей мыши (lăтiăкă) и, когда закладывали верши, прикасались этим рукавом, говоря: „Пусть в мою вершу зайдет столько-то рыбы (определяют количество)". Если человек был счастливым, его желание исполнялось.

Верили, что рыба перестает ловиться от следующих причин: если у основания площадки для дележа рыбы при зимней неводьбе («маiдāн») мочилась женщина; если варили вместе рыбу двух разных озер; клали рыбу без воды в медную посуду; если варили в посуде,

не очищенной от мясной крови, и если присутствовали на рыбной ловле люди из того дома, в котором недавно умер человек или происходили роды; им разрешалось приходить только после новолуния.

Поверья и обряды, связанные с изменением погоды

В желудке птиц и животных (утки, волка, медведя и оленя), у человека, кроме того, в икрах ног — находили, якобы, особый камень «сата», способный вызывать непогоду. «Сата» из желудка человека, птиц и животных, — уверяли старики, — был прозрачным, имел сероватый цвет и по форме напоминал фигуру человека. Камень (кость), будто бы находимый в икрах ног, ноздреватого строения, имеет круглую или овальную форму. „Растет" он в продолжение 30 или 40 лет и в это время, „бегая" взад и вперед внутри икр, причиняет сильные страдания. К концу 40-го или 30-го года под коленом образуется ранка, через которую и выходит «сата». Иногда у такого камня бывали и „дети" — маленькие камешки числом до четырех, которые выходили через 40 дней после выхода большого «сата».

Имевшие «сата» хранили его в кожаном мешочке втайне от соседей, вынимая на свет только по мере надобности

Камень употребляли следующим образом: держа его большим и указательным пальцами, трижды медленно погружали в воду; при этом каждый раз проклинали себя и все свое будущее потомство и заканчивали следующими словами: „Чтобы ни мне, ни моему потомству не видеть добра ни от бога, ни от людей, как только от тебя, «сата»! Хах! Хах! Хах! [по-вороньи]. Пусть на столько-то дней прольется дождь (или поднимется мятель)!" Если «сата» попадал в горячую воду или если к нему прикасалась беременная, он терял свою чудесную силу.

Были еще и другие искусственные способы изменения погоды. Так думали, что ясная погода должна была испортиться, если делали игрушечного деревянного оленя; если ломали ледяные сосульки; если бросали снежками; если бросали в огонь перья гагары; если родившийся во время мятели бросал в огонь заячью шерсть; если делали снежного человека и, вымазав ему лицо кровью, разбивали голову палкой. Желая вызвать мятель, якуты бросали в огонь заячий хвост, предварительно окунув его в воду.

Чтобы остановить слишком сильную грозу, высыпали в огонь поскребки вещей, сделанных из мамонтовой кости (например гребней).

Приметы

К счастью: зудится правая бровь; находят гнездо кукши; найдя, огораживают, чтобы никто не тронул, затем, никому не говоря, приносят гнездо домой и зарывают под полом хлева.

К несчастью: кукушка гонится за человеком, перелетая с места на место, и, забегая вперед, садится на забор или на коновязь; глухарь залетает во двор; ящерица попадает в молочную пищу; дятел долбит жилую постройку; тянет под глазами; зудится левая бровь; слишком,

часто потрескивает огонь; в доме поселяется кулик («чӧкчӧӈӧ»), голос которого слышится от сумерек до утра.

К смерти человека: мышь перегрызает одежду или натаскивает землю; паук спускает свою нить на голову человека; у стариков (перед их смертью) около кистей рук выступает вена; у замужних женщин колет в грудях — к болезни или смерти детей.

Дергается верхнее веко — увидеть что-либо интересное, необычайное.

Тянет губы — к приезду издалека.

Маленький ребенок беспокоится — к гостям.

Зудится правая ладонь — к получке, левая — к отдаче.

Если придется убивать много скота, нож при снимании шкуры с убитой скотины звенит.

Зудятся пятки — к ходьбе.

Выходят на теле лишаи — к новой одежде.

Разгораются угли под котлом — к пище.

Тянут сухожилия локтевой кости — к пропаже скота.

Собака отрыгает или захлебывается слюнями — к еде.

Зудятся старые раны — к снегу.

Зудится голова — к ветру.

Горят уши — если вспоминают в радиусе тридцати верст.

Звенит в правом ухе — к смерти родственника.

Падает уголек с камина на стол — к деньгам; перед тем, как взять его, водят несколько раз вокруг указательным пальцем.

Если уголек с камина падает на колени, подносят его к губам, производя чмокание, и бросают за спину, со словами: „Что это на завтра желает дать дедушка?“ («Ӓсӓбіт тугу сассын туттарāры кыннаҕај»)!

Если уголек, упавший с камина на пол, имеет черную средину и красные края, — придет больной животом.

Запреты действий, считаемых грехом

Грешно: Вешать передом седло и узду. Дуть в лицо. Делать зарубки на коновязи. Простирать руки над дверьми. Скушав яйцо, топтать скорлупу. Разглядывать луну. Считать нитки, лежащие на коленях у другого. Считать количество нитей в пучке. Смотреть на солнце сквозь пальцы. Трясти пальцами губы другого. Двоим искать вшей в голове одного. Черпать из порожней посуды. Звать человека губами, как щенка. Ложась спать, класть обувь под подушку. Играть с тенью. Сердиться при ломке посуды. Проливать молочные продукты. Подвязывать дровни бычьим поводом. Заходить в дом с коромыслом на плече. Убивать пороза, ударяя его топором в лоб (закалывают ножом). Бросаться или ударять друг друга сухожилиями. Двоим разрывать сухожилия. Не оставлять немного от пищи при опрастывании посуды. Стегать землю красной талинкой. Измерять пальцами и ладонью длину клинка ножа. Измерять пальцами и ладонью рыбу гольян («мунду») на рожне. Ломать старинные вещи. Затапливать камелек, ставя поленья сучками, направленными книзу.

Шевелить задние лапы висящей заячьей шкурки. Стоять сзади сказочника во время рассказывания им сказок. Перешагивать через ноги другого. Срезать рога у мелкого скота. Срубать коновязь. Стегать по ногам веником. Топтать пух. Сверху стрелять в трубу. Женщинам молиться босыми; встарину при входе в дом босые женщины, перед тем как молиться образам, делали вид, что сгребают сор и закрывают им свои ноги. Замужним женщинам садиться за еду без платка на голове. Если двое лежат на одной кровати, меньший по росту должен лежать выше длинного.

Встарину якуты, боясь греха, избегали рубить деревья без особенной нужды и даже не решались делать зарубок. На топку и на поделки старались находить засохшие деревья. Строили дома из дерева, покрытого корой, и даже в тех случаях, когда настилали нары (орон) и устраивали полки, не очищали дерево от коры.

Обряды и поверья, касающиеся различных сторон жизни

Верили в существование несчастливого часа («сордо̄х ча̄с»). Люди и животные, родившиеся в этот час, всю свою жизнь бывали несчастными. Если в этот час думали что-либо нехорошее, даже и без злого умысла, все равно исполнялось. Этим объяснялась привычка старых якутов не показывать посторонним отборной скотины и хороших вещей, чтобы видевшие не подумали чего-либо плохого.

Чтобы своего недруга предать большому проклятию, бросали в огонь живого черного щенка, проклиная при этом как самого врага, так и все его будущее поколение. В это время все находящиеся дома удалялись, чтобы не слышать визжания щенка. Бросивший тоже убегал, заткнув уши, так как услышавший визг умирал. Вместо щенка иногда бросали в огонь коготь медведя или белки. Последствия проклятия после возвращались самому проклявшему и распространялись на его род.

Чтобы увидеть вещий сон, нужно было в лесу пристрелить кукушку, ощипать ее и, зажарив на рожне, съесть и на этом же месте уснуть, подложив под голову ощипанные перья.

Девушкам нельзя есть ушей и глаз скотины — свекор и свекровь будут выслеживать.

Девушкам нельзя есть, выкраивая пищу ножницами, — свекровь будет бранчливой.

Девушкам нельзя топтать лебяжьих перьев — дети впоследствии будут немыми.

Нельзя есть в темноте — дети будут ворами.

Нельзя есть детям голосовых органов коровы («маҥыры̄ра») — будут немыми.

Нельзя детям есть медвежьего мяса — будут злыми.

Нельзя мальчикам есть кончика коровьего хвоста — становятся похотливыми.

Нельзя есть молодым людям жира коленной чашечки — при борьбе ноги будут скользкими.

Нельзя детям играть берестяными изображениями людей — будут хворыми.

Нельзя детям играть берестяными изображениями коров — будут пропадать телята.

Нельзя убивать птенцов — дети будут хворыми.

Нельзя кормить детей яйцами и молозивом («уосах») — будут заиками.

Нельзя качать пустую люльку — глупеет ребенок.

Нельзя ударять ребенка чем-либо кровавым — может умереть.

Нельзя невестке проходить между свекром и огнем.

Нельзя смотреть на ребенка, лежащего в колыбели, с головы — так смотрят только на покойников.

Нельзя надевать на детей посуду — перестают расти.

Нельзя растущую траву связывать узлом — „заузлятся" («тӱмӱllӱӧ») желудки у коров.

Нельзя шалить водой — болеет скот.

Нельзя есть стоя — скотина станет мучиться при отеле.

Нельзя бросать в огонь кости — у лошадей и коров размякнут кости.

Нельзя бросать в огонь рыбьих костей — паршивеют телята.

Нельзя бросать в огонь свежего тальника — у коров пропадает молоко.

Нельзя бить пороза по морде — теряет свою плодовитость.

Нельзя бросать в огонь обрезков ногтей — попадают в желудок коров и причиняют боли.

Нельзя бросать в огонь глухариных лап — вымя у коров покрывается язвами.

Нельзя гнать коров березовой хворостиной — ими размахивают только шаманы.[1]

Нельзя скоблить ногтями котел — вымя у коров покрывается язвами.

Нельзя деревянного игрушечного коня толкать головою в землю — зимою он, вместе со скотом, будет уничтожать сено («џыл іччітӓ буолуо» — 'хозяином года будет').

Нельзя убивать ястреба (ястреб — родоначальник лошади) — будут пропадать жеребята.

Нельзя скоблить кочергу («ӱӧт тӱрӓх») — на спине лошади будут раны.

Нельзя отрезать челку и гриву у жеребой кобылы — перестанет жеребиться.

Нельзя ставить на божницу («холорук») конский жир — лошадь родня богу.

Нельзя класть в огонь одно полѐно — станешь вдовцом или вдовицей.

Нельзя вынимать из горшка мясо заостренными предметами: если родители мертвые, протыкаются глаза, живые — болят глаза.

Нельзя насаживать снова на рожон рыб, свалившихся с рожна.

Нельзя проходить под висящими торбасами — оскверняется голова.

Нельзя садиться верхом на собаку, на могилу и на наковальню — на ягодицах появится чирей.

---

[1] Якутские шаманы иногда, вместо бубна, при камланиях держали березку.

Нельзя гнать скотину ольховой талинкой — болеть будет («кымнјылатар»).

Нельзя грозить ножом — нож удлиняется и может задеть.

Нельзя бросать стриженых волос; если будут их топтать — заболит голова.

Нельзя топтать перьев хищной птицы — можно захворать («бӯлуо»).

Нельзя вертеть шапку — заболит голова.

Нельзя опираться на печь — сбрасывает.

Нельзя жадничать — «аба̄сы» из-за речки подаст ушканью ножку.

Нельзя впустую сучить мутовкой — становятся глупыми.

Нельзя ударять ножом по камину или по закройке скамьи («орон сыңа сата») — все равно, что рубить поясницу отца.

Нельзя вращать топора — бывает плохо («кусаҕан буолар»).

Нельзя смотреть на людей, совершающих половой акт — на глазах появится ячмень.

Нельзя мочиться на дороге — на ягодицах вырастет чирей.

Нельзя над пищей чмокать губами — пропадают питательные свойства («ас кута — сӯрӓ сӯтӓр»).

Нельзя ударять друг друга в ладоши — расплескивается счастье.

Нельзя трогать гнезда хищной птицы — проклинает.

Нельзя бросать на пол ушную серу — будут болеть уши.

Нельзя смеяться над собакой, когда она испускает газы, — после самому придется стыдиться.

Нельзя называть местность, в которой живешь, — обидится хозяин местности.

Нельзя передразнивать кукушку — клянет.

Нельзя считать пролетающих птиц — клянут.

У женатых волосы должны стричь только жены, чтобы грехи их мужей не перешли к стригущему.

Если пожилая лижет мутовку — будет сварливая невестка; если лижет девушка — будет сердитая свекровь.

Если ребенок, при входе гостя в дом, делится с ним пищей — нужно взять, это к счастью.

Жена младшего брата, приезжая к старшему брату мужа, перед заходом в юрту распоясывается.

Муж и жена не должны лежать друг к другу спиной — разойдутся.

Новобрачным не следует в первый год женитьбы строить новый дом — случится несчастье.

Если хозяйка, имеющая змеиную челюсть или часть змеиной кожи, обмакивая последнюю в молоко своих коров, скажет: „Пусть на столько-то пальцев прибавится молока от коровы такой-то (имя)!“ — так и случается: коровы, от которых перешло молоко, перестают доиться. Можно также переносить молоко чужих коров прикосновением змеиной кожи к их вымени так, чтобы никто этого не видел. Хозяйка, потерпевшая убыток, узнав о причине исчезновения молока, идет к женщине, имеющей змеиную челюсть, и крадет с ее очага уголек, который приносит к себе домой

и просверливает насквозь. Затем выдаивает своих коров, пропуская молоко через это отверстие.

Когда убавляются сливки, подходят к турсукам с молоком со стороны, противоположной к солнцу, и крестообразно водят какой-либо золотой вещью по поверхности молока, говоря: „Тяжелея, как золото, осядь на дно!“ («Кысыл кӧмӱс курдук ыара̄н џіппінiјӓн біӓр!»).

Если у коров исчезает молоко, вырезывают из бересты изображение человека, мажут его сливками или маслом и прячут куда-нибудь подальше.

Когда в первый раз доят молодую корову, вытирая вымя травой, говорят: „Будь молочной!“ («Ӱттӓ̄х буол»!); водя мутовкой по спине: „Будь уважаемой коровой!“ («Ытык ынах буол»!) и, легонько ударяя по копытам острием топора, говорят „Будь крепкой, как топор и молот!“ («Сӱгӓ̄, балта ынах буол!»).

После привоза на быке сена или дров дровни обязательно следует опрокидывать, иначе бык в своей упряжи идет к «ајы̄сыт’у» и жалуется на своего хозяина.

Когда из чужого дома приводят корову, то кладут на порог хлева веник или горячие угли и вводят, заставляя перешагивать через них.

При переезде на новое местожительство выдаивают коров на улице в трех местах.

Пороз ночью мычит в хлеву — просит у «ајы̄сыт’а» стадо.

При отеле коровы место соединения плода отрезают вместе со свежей травинкой, говоря: „Срезали свежую траву“ («Кӱӧх оту быстыбыт»).

Когда воры убивают украденную корову, то вынимают глаза, отрезают уши и, все это зарывая в землю, говорят: „Пусть имеющий уши не услыщит, имеющий глаза не увидит, ни один человек пусть не узнает, что я съел эту корову“ («Кулга̄хта̄х істібӓтін, харахта̄х кӧрбӧтӱн, бі̄р дӓ̄ кісі біlбӓтін бу ынаҕы мін сіӓбіппін»).

Встарину якуты убивали коров и лошадей следующим образом: валили их на землю и, крепко привязав за ноги, делали на животе разрез, через который выдергивали сердце; животное при этом сильно мучилось и ревело. Это делали, чтобы не было возмездия («сӓтта̄̈х буолуо діӓн»).

Убивая стельную корову или жеребую кобылу, при отделении плода место соединения режут вместе с травинкой, иначе коровы перестают телиться, а кобылы — жеребиться.

При конских бегах, чтобы выиграть ставку, надо перед головой лошади противника трижды махнуть трехразвильчатым испещренным тальником с повязками в трех местах из белых конских волос, говоря: „Никак нет тебе соизволения осилить меня!“ («Ӓн хотуох ыја̄ҕың ханна да̄ сух!»).

Черепа любимых лошадей вещают на дерево (рис. 15).

Если во время сенокоса проходит вихрь («холорук»), то ему противопоставляют вилы или грабли, так как они являются стрелою «ајы̄»—как вещи, сделанные из березы.

Первый раз выходя на сенокос, смазывают косу маслом; если этого не сделать, коса плачет и старается как-нибудь задеть человека.

Осенью, закончив сенокосные работы, перед выходом домой, косы и грабли обвязывают сеном и оставляют так до следующего лета.

Ель, сосну или березу, одиноко растущую среди лиственниц, называют деревом-сиротой и от нее протягивают к ближайшему дереву пеструю веревку, увешанную лоскутками материи или конскими волосами.



Рис. 15. Дерево с черепами любимых лошадей.

Если хотят, чтобы оглохли подслушивающие за дверьми, на том месте, где они стояли, на полу просверливают шилом отверстие и наливают туда воду.

Чтобы заблудившемуся разыскать дорогу, следует переложить стельки обуви задом наперед и всю одежду надеть, вывернув наружу внутренней стороной.

Убивающему ящерицу прощается сорок грехов.

Измеряют столешницу только к мертвецу.

Если вспугнуть больного, болезнь переходит к испугавщему.

Если на горящем полене торчит поперек уголь, не следует трогать —умрет кто-либо из родственников.

Если два человека, желая поменяться покосными местами, измерили свои наделы, обязательно должны поменяться, иначе рассорятся.

Ложась спать, не следует класть суму под голову — все мысли сосредоточатся на одном и не пойдут дальше («öjö tÿmyllär» — ‘ум заузлится’).

После ужина, перед тем как выйти на улицу, нужно дунуть и, выйдя за дверь, плюнуть, чтобы не лизнул «Хомоҕоі» (хозяин жадности) и от этого не изъязвились губы.

Если щелкаться, отскакивает счастье.

Чтобы не дымила печь, человек, не имеющий братьев и сестер, должен пустить стрелу из лука по трубе вверх.

Когда набивают из глины трубу камелька, то снимают шапки, чтобы печь не дымила.

Волосы, остриженные злым человеком, долго не вырастают.

Нож, которым порезался человек, или палку, на которую накололась скотина, мажут маслом и кладут куда-нибудь подальше до окончательного выздоровления пострадавших.[1]

Если кому скоро умереть, находят в гнезде птицы-лысухи («уранаі») сорок яиц, из которых одно бывает без скорлупы.

Вихрь валит человека — к смерти.

Палку, из которой вырезывают стружки («сігірі»), не ломают — заболит спина.

Едущему далеко нельзя, наливая чай, полоскать чашку — цель поездки не увенчается успехом.

Смотря на летящих гусей или журавлей, нельзя говорить: „Вот бы их съесть“ — проклинают.

Перед тем, как надевать торбаса постороннего человека, нужно предварительно плюнуть за голенище, чтобы не могла перейти болезнь.

Хвостатые вши водятся у тех людей, которым угрожает близкая смерть.

Если в костер попадет лягушка, нужно сделать вид, что не замечаешь, иначе проклянет.

Для того, чтобы старый стол перестал трещать, на середину его втыкают нож и по углам нацарапывают крестики.

Молодой кузнец не должен ломать наковальню старого — умирает.

Прежде чем употребить новый гребень, расчесывают им собаку, чтобы сделать его частым.

Если вор второпях съест украденное мясо вместе с землей „—тяжелеет“, теряет свою ловкость.

Если находят в земле мамонтовый клык, лежащий кривизною вверх, — к смерти.

При утренних и вечерних заморозках не следует на улице вытряхивать постели — собираются все «абāсы», находящиеся в окружности тридцати верст.

Если котел утратит дно, пережив три поколения, вдевают его на пень.

Если из одной березы выйдут три кубка для кумыса («чорōн»), самый красивый из них продырявливают и вешают на березу, чтобы не было на мастера возмездия («сăттāх буолуо дiăн).

Чтобы картежник перестал выигрывать, во время игры, незаметно, посыпают на голову его соли.

Чтобы не проиграть в карты, к рукаву пришивают коготь медведя.

Моль обязательно следует убивать — иначе проклинает.

---

[1] Мне вспоминается один случай, ярко характеризующий примитивное мышление. В бытность мою в 1915 г. в Якутске якут, живший со мною на одной квартире, сильно порезал себе руку, так что даже увезли его в больницу. Оставшийся приятель схватил нож-„виновник“ и, всячески ругая его, разломал топором на несколько частей и бросил в горящую печь.

II. СНЫ. ГАДАНИЯ. РЕЛИГИОЗНО-ОБЩЕСТВЕННЫЕ ПРАЗДНЕСТВА. ПОВЕРЬЯ О ДУШЕ. РОДИНЫ И ПОХОРОННЫЕ ОБРЯДЫ

О СНАХ

Прозорливцы и вообще люди, способные видеть чудесные сны, назывались «іча̄̆н». Они якобы могли узнавать будущее и представлять его как бы происходящим перед их глазами. Эти люди считались способными видеть многое, недоступное зрению простого человека, например встречать «аjы̄» и «аба̄сы», вести с ними разговоры, видеть огни «аjы» и «аба̄сы», огни «ăса̄̆ка̄̆н'ов» и «Укун'а».

Говорили, что «іча̄̆н» получали свой дар от нижних «аба̄сы» и что их воздух-душа («салгын-кут») приобретала способность удаляться во время сна на расстояние 30 верст от тела.

Во время этих скитаний «аба̄сы»-руководители рассказывали душе все виденное и передавали о будущем. Такие сны совершенно не требовали истолкования, но бывали вещие сны, иносказательные, требовавшие специальной разгадки. Очень часто бывало затруднительным узнать, чью судьбу раскрывает сон. В таких случаях виденное относили к первому утреннему гостю.

Толкование снов

Видеть огонь или пожар — к эпидемии.
Иметь дело с водой — к теплу, к непогоде.
Видеть в доме воду — к слезам.
Видеть кровь — к смерти кого-либо из родни.
Стрелять из ружья — к слухам и новостям.
Видеть нож или огниво — к рождению мальчика.
Видеть ножницы или иголку — к рождению девочки.
Видеть камлание шамана — к счастью.
Предсказание шамана во сне означает предсказание «Ҥылҕасыт» — божества, предопределяющего судьбу человека, — к счастью.
Видеть собаку, медведя и волка — шаманских «аба̄сы» — к худому.
Стошнить — к удачной неводьбе.
Сваливается дерево — к смерти человека.
Сваливается печь — к смерти хозяйки.
Строят новый дом — к смерти человека.
Видеть водку — к слезам.
Есть мясо — к кашлю («сöтоlӱ біäрäлläр — 'дают кашель').
Блуждать в темноте — к болезни; выбраться — выздороветь; не найти обратного пути — умереть.
Убивать корову — к смерти человека.
Видеть пляску — к худому: веселятся «аба̄сы», чтобы съесть душу.
Давать табак — к барышу.
Причесываться — к смерти.
Принимать угощение от эвенкийского старика — к удачной охоте или вообще к радости.

Убивать соболя — к удачной добыче.
Отдавать своих коров или лошадей — к пропаже скота.
Видеть человека в белой одежде — к счастью.
Смеяться — придется плакать.
Плакать — придется смеяться.
Варить масо — к смерти человека.
Шить одежду — к смерти или вообще к худому.
Падать во время борьбы — хворать.
Ездить на коне — к женитьбе; конь без узды — брак без венца.
Ездить на коне и быть сброшенным — к разводу.
Если нападают медведи, и спящий, чтобы избавиться, бросает им в пасть свою одежду — бросает злому духу («аба̄сы») свою душу («кут»).
Давать кому-либо крест — к смерти получившего.
Гаснет церковная свеча — к смерти человека.
Надевать штаны — жениться.
Суетиться летом — к дождю, зимою — к теплой погоде.
Чистить или есть испражнения маленького ребенка — к богатому улову рыбы.
Есть рыбу — к простуде и к насморку.
Видеть корову — к бессоннице.
Бодает пороз — бодает «аба̄сы».
Видеть табун лошадей — к бессоннице.
Радуга — к поветрию.
Луна — к смерти человека.
Всматриваться в свое изображение в воде — к смерти кого-либо из начальствующих.
Купаться одному — недолго прожить.
Дождь — к слезам.
Болезнь — к добру.
Выздороветь от болезни — умереть.
Есть ягоды — хворать («ҷаӈы сір» — 'есть болезнь').
Есть молочные продукты — к хорошему.
Косить сено — дожить благополучно до лета.
Свалиться с высоты — благополучно перевалить за год.
Свалиться с высоты с ушибами — дожить до следующего года с несчастьями.
Надевать новую одежду — хворать.
Играть в карты — в продаже иметь убыток.
Брать из чужих рук молочную пищу — к прибыли.
Брать сено — к богатству.
Выпадает зуб — к смерти родственника.
Стрелять — к пропаже скотины.
Видеть белку, горностая и колонка — к худому (шаманские «аба̄сы»).
Возиться с рыбой — к утреннему приходу бедняка.
Видеться с грамотным — к думам.

Бодаются быки — к тяжбе.

Строить печь — к счастливому житью.

Доить коров — добывать много рыбы.

Целоваться — целует «аба̄сы» — получивший поцелуй должен заболеть.

Возиться с ребенком — к смерти ребенка.

Возиться с землей — к смерти одного из близких.

Ветер — к поветриям.

Иголка — к новостям.

Топить печь — жениться; если поленья тонкие, бедная жизнь.

Стряпать — к хорошему.

Сходка — в том же доме, где она происходит, кому-нибудь умереть.

«Ысыах» (кумысный праздник) — к смерти того, кто его устраивает.

Молиться богу — слышать о смерти кого-либо из родни.

Ночью ездить на санях — подвергаться судебной ответственности.

Священник совершает молитву — «аба̄сы» представляется — к худому.

Убивать вошь — к пропаже скота.

Разводить дымокур — богатеть.

Чистить хлев — беднеть.

Много навоза в хлеву — к богатству.

Видеть на лугу скот — к размножению скота.

Грязь в дому — к богатству.

Поверья относительно сна

Человек, поющий спросонок, бывает счастливым.

Спит беспокойно несчастный человек.

Кошмар происходит от того, что давит «аба̄сы», и, чтобы отогнать его, следует ударить рукою навыворот.

Одержимого кошмаром может будить только старший по летам; иначе «аба̄сы» спящего переходит на того, который будит.

ГАДАНИЯ И ВОРОЖБА

У Вилюйских якутов было немного способов узнавать будущее: об исполнении своих желаний они судили по фырканью («тыбы̄рар») лошадей и по треску огня («уот ӓтӓр» — 'огонь говорит'), гадали на счетах и картах, что составляло секрет знающих.

В крещенскую ночь насыпали вокруг коновязи снег и тщательно сглаживали деревянной лопатой. Если утром оказывался след жеребенка, думали, что весною ожеребится много кобыл; если след теленка — отелится много коров.

Ночью выходили и падали навзничь на гладкий снег. Если следа не оставалось и снег бывал таким же гладким, как и до этого, — к смерти.

Ставили на стол жернов и на нем мололи иголку; один из принимающих участие в гадании ложился под стол и слушал. Стук жернова слышался голосом человека, предсказывающим будущее. Но это, якобы, было сопряжено с большой опасностью для жизни: достаточно было

чуть пошевельнуться или кашлянуть лежащему, чтобы он сейчас же умер.

Брали лучинку, верхний конец ее расщепляли надвое и вставляли поперек палочку, затем втыкали нижним концом в шесток. Поперечную палочку зажигали и судили об исполнении своих желаний, смотря по тому, в какую сторону она отскакивала (рис. 16).

Клали на горячие угли грудную кость утки и судили об удачной охоте смотря по тому, в какую сторону она искривится.

Вдевали на рожон заячью почку и втыкали рожон на шесток у огня. Если почка при этом издавала треск, — к добыче.

Весеннее праздестство отправления «Уордāх Џöсöгöi'я»-духа лошадей

Весною, когда ожеребятся кобылы, встарину накапливали их молоко, из которого приготовляли кумыс. На брожение молока уходило три дня. На третий день утром собиралась родня и близкие знакомые. К их приходу посредине юрты расстилали белый конский ковер с черными каймами по краям («āс tällāх») и на нем устанавливали деревянные кубки и чаши с кумысом. Гости рассаживались, и домохозяин обходил концы матиц («öсӱö баса»), держа высоко поднятыми руками кубок с кумысом, восхваляя хозяина лошадей «Уордāх Џöсöгöi'я». После этого обряда весь заготовленный кумыс выпивался собравшимися гостями.

Это праздество называлось отправлением, проводами «Џöсöгöi'я» («Џöсöгöjӱ атāрар»).

Рис. 16. Лучина для ворожбы.

Весеннее праздество отправления «аjысыт'а» рогатого скота «Ынахсыт»

При первом отеле коров дней пять или шесть копили молоко, сливки, масло и молозиво («уосах»). В назначенный день приглашались гости. Перед их приходом на середине юрты расстилали белый конский ковер и на нем ставили берестяную посуду, наполненную молочными продуктами.

Гости рассаживались, хозяйка дома подходила к огню и наливала туда немного масла, восхваляя хозяина огня. Затем, зачерпнув ковшом, брызгала на потолок молозивом и квашеным коровьим молоком («суорат»), восхваляя духа-хозяйку рогатого скота «Ынахсыт». Заготовленные молочные продукты шли на угощение собравшихся.

Это праздество называлось отправлением, проводами «Ынахсыт» («Ынахсыты атāрар»).

«Ысыах»

Встарину часто, дней за двадцать до Петрова дня, устраивалось национальное праздество «ысыах», по преданиям, ведущее свое начало от предка якутов «Оноҕоi Бāi'я», жившего задолго до знаменитого «Тыгын'а».

«Ысыах'и» посвящались божествам, наиболее благожелательным к якутам: создателю вселенной «Ӱрӱӊ Аjы̄ Тоjон'у», «Уордāх Џӧсӧгӧі'ю» и «Ҕāі Барылāх'у». Имена перечисленных божеств восхвалялись при обряде возношения деревянного кубка с кумысом.

«Ысыах'и» устраивались или одним богачом, или несколькими в складчину.

Задолго до назначенного времени приготовлялось много кумыса и масла и запасался жирный скот, мясо которого должно было итти на угощение собравшихся.

Когда кумысом наполнялись пять или шесть кожаных турсуков («сірі ісіт»), призывался шаман,[1] испрашивавший у духа-хозяина местности или озера разрешение на устройство на этом месте празднества.

Выбиралось обширное поле («тӯсуlгä»). Посередине его вкапывали два столба, вышиною около двух метров, с поперечной перекладиной с изображениями конских голов по концам. Столбы эти назывались «āр-баҕах» (рис. 17).

Такие столбы ставились по числу устроителей «ысыах'а», и, следовательно, их могло быть несколько на одном празднестве. Вплотную к столбам привязывались две березки, переплетенные между собою верхушками. Между столбами и березками натягивались пестрые волосяные веревки («салама»), увешанные цветными лоскутьями и белыми конскими волосами.

Празднество начиналось и завершалось возношением кубка.

В день «ысыах'а» у дымового отверстия берестяного шалаша или деревянной юрты привязывалось свежее сено, которым также устилали и весь пол и верхний край первого деревянного круга шалаша, поддерживающего остов («маӊнаігы курдӯ»). Если это происходило в юрте, сено закладывалось по концам матиц («ӧсӱӧ басыгар»).

На середину юрты или шалаша становился шаман или сказочник, специально выбранный на этот случай, и, держа над головою неполный кубок кумыса, обращался лицом в сторону летнего полуденного солнца и начинал восхвалять «Аjы̄ Тоjон'а», затем, постепенно поворачиваясь налево,— «Уордāх Џӧсӧгӧі'я», «Ҕāі Ҕарылāх'а» и «Ынахсыт» и, став лицом в сторону летнего восходящего солнца, «Іäjäхсіт».

По обеим сторонам возносящего кубок стояли по три мальчика и повторяли за шаманом или сказочником его слова.

Когда славословие заканчивалось, возносивший чашу отливал на огонь немного кумыса, восклицая: «Уруі!», что соответствует нашему „ура!“ и обозначает ликование и радость. «Уруі!» подхватывалось всеми присутствующими.

После этого народ ел приготовленные мясо и масло, но не прикасался к кумысу.

Время проводилось в играх и плясках, в борьбе и в других состязаниях, основанных на ловкости, например в беге, в скачках на одной

---

[1] При этом шаман не надевал костюма, так как выступал только в качестве человека, знающего заклинания и умеющего говорить.

ноге («кылыјы̄»), в прыжках с вытянутыми ногами («бӯрду»). Здесь же устраивались и конские бега.

Женщины и молодежь устраивали хороводы вокруг столбов «а̄р баҕах», с пением различных песен в честь наступления грядущего лета. Пляски якутов, происходившие при этом, не отличались особым разнообразием движений и выразительностью. Разновидности их следующие: старинная пляска («былыргы ӱӈкӱ̄») — участники берутся за руки указательными



Рис. 17. Столбы празднества «ысыах».

пальцами и, плавно размахивая руками под ритм песни, медленно подскакивают; пляска шагом («ха̄мы») — участники становятся так же, как указано выше, но вместо подскакивания медленно шагают; подскакивание («кӧтӱ̄» — 'взлет') от первого вида отличается только быстротою движения и более высоким подпрыгиванием.

Утром на 3-й день вокруг «а̄р-баҕах» расстилались белые с черным ковры из конской кожи с шахматным рисунком. На них расставлялись большие мехи («кӧҕӱор»), наполненные кумысом со сливочным маслом, и деревянные кубки различной величины.

Тот же человек, который возносил кубок в первый день, становился под столбами на одно колено лицом к солнцу,

держа в руке кубок с кумысом и деревянный ковш с тремя повязками из белых конских волос на рукоятке и с высокой шапкой на голове («хо̄ро̄ху бäргäсä», «цабака бäргäсä»), и начинал восхвалять те же божества, что и в первый день. После этого ковшом трижды брызгал кумыс из кубка. Люди, стоявшие вокруг столбов «а̄р бађах», с песнями трижды кружились, взявшись за руки, обязательно против солнца, чтобы не было возмездия («сäттӓх буолуо дiäн»). Затем все расходились по полю и, рассаживаясь кругами, пили из кубков кумыс с маслом, после чего танцовали, а вечером расходились по домам. Этим и заканчивался «ысыах».

«А̄р бађах» после празднества оставались на месте, чтобы напоминать будущему поколению о щедрости устроителей. Кто в течение своей жизни три раза устраивал «ысыах», тот, считалось, делал большое приношение божествам.

Людям, возносящим кубок, перед тем как говорить заклинание, следует узнать, к какому божеству более всего расположен устроитель «ысыах'а», чтобы получше восхвалить его. Если не исполнить этого, заинтересованное божество взыскивает.

Об этом записана мною следующая легенда:

„Очень давно жил известный сказочник «Сото» (голень) Николай. Однажды возвратившись с «ысыах'а» домой после возношения кубка, он лег и тут же умер без всякой болезни.

„Покойника обмыли и, надев погребальные одежды, положили в пустую юрту. Встарину якуты очень боялись умерших и не решались их оставлять в жилых помещениях.

„Брат Николая, знаменитый князец, и некоторые из его домашних часто приходили и заглядывали в юрту, чтобы охранить тело от мышей.

„Один из слуг на второй день смерти покойника заглянул в юрту и увидел его сидящим в гробу. Такое необычайное явление испугало слугу, но он, все же, решился подойти близко; сидящий что-то очень невнятно бормотал. Не разобрав ничего, слуга побежал к князьцу и сообщил ему о виденном.

„Князец взял пальму́ и, войдя к брату, сказал: «Если ты воскрес, чтобы съесть меня, ешь!» Оживший принял испуганный вид, но, очевидно, не имея сил, продолжал сидеть и беспомощно что-то бормотать губами.

„Князец, наконец, догадался, что, может быть, брат действительно воскрес, но не может говорить вследствие изнурения, и велел принести чашку сливок.

„Выпив сливки, Николай заговорил уже довольно внятно.

„Когда я пришел с «ысыах'а» домой, то потерял всякое сознание и как бы впал в забытье. Тогда взяли меня за руки два человека, понесли куда-то вверх и спустили в светлый просторный дом. Внутри дома сидели два старца. Один из них, увидев меня, обратился очень сердито: «Сознаешь ли ты свою оплошность?» Я старался припомнить, о чем он спрашивает, но никак не мог; к счастью, надоумил меня второй

старец: «Ты на «ысыах'е» восхвалял больше «Бāі Барылāх'а», а между тем устроители празднества больше уважали и любили «Уордāх Џöсöгöі'я».

„Тут я взглянул на пол, увидел кубок, вознесенный мною, и ясно представил себе все происходившее.

„Первый старец опять начал говорить: «Вот я «Уордāх Џöсöгöі», а это «Бāі Барылāх» (указывая на соседа). Я заставил тебя привести сюда, хотя и полагалось тебе еще прожить много лет на свете. Ну, говори же скорее: желаешь ли ты исправить свою оплошность?» Я, конечно, сказал, что желаю и склонен более восхвалять «Уордāх Џöсöгöі'я».

„Как только я умолк, опять двое подхватили меня и спустили обратно на землю, после чего вот я и пробудился". (1-й Батулинский наслег, Семен Корякин).

«Ысыах'и» совершались и в 20-х годах, но очень редко и потеряли свою обрядность.

Приведу со слов одного очевидца описание такого «ысыах'а», происходившего в 1-м Батулинском наслеге. На нем вознощение кубка происходило только раз, на третий день.

„После трехдневных игр и плясок утром происходило вознощение кубка на поле под «āр-баҕах». Шаман, имея между пальцами рук белые конские волосы, становился на одно колено, заложив левую руку на бок, в другой руке держа над головою кубок с кумысом и с деревянным ковшом наверху. Подставка кубка и рукоять ковша имели в трех местах повязки из белых конских волос.

„Приняв указанную позу, шаман восхвалял божество, после чего, немного отпив из кубка, ковшом разбрызгал кумыс на три стороны, а остатки вылил на землю".

О ДУШЕ

Душа человека и животных у якутов носила два наименования: «кут» и «сӱр».

Под «кут» разумелась жизненная способность, под «сӱр» — психическая.

У человека считалось три «кут»: «ıjiä-кут» — мать-душа; «буор-кут» — земля-душа; «салгын-кут» — воздух-душа.

Мать-душа также называлась иногда «маҕан кут» — белая душа и представлялась в виде вошки с рогами, обитала она в сердце человека.

Земля-душа отличалась от мать-души только своим коричневым цветом («борōлхоі»): находилась она в ушах человека, откуда иногда по вечерам выходила, чтобы показаться человеку, если он должен был скоро умереть.

Воздух-душа считалась невидимой.

У лошадей и коров имелись только две души: мать-душа и земля-душа. У первых они, якобы, напоминали блоху, маленькие и очень подвижные; у вторых, якобы, были похожи на клопа и, смотря по масти коров, бывали разные — рыжие, черные, пестрые и другие.

Поверья и обряды, связанные с душой

Переноса огонь из одной юрты в другую и передавая в руки, обязательно следовало сказать: „Возьмите“ («мäjiӊ»), чтобы вместе с огнем не могла уйти и душа передающего.

Нельзя было указывать пальцем на могилу, улетала душа («кут»).

Если у тлеющего угля дрожала белая оболочка («кӧмӧр саӊыjаҕа — 'доха угля'), то говорили, что это играет душа младенца («кут»); старались громко не говорить и не велели трогать.

Нельзя трогать гусеницу («талах-ӱöнä») — это душа рогатого скота.

Нельзя втыкать в землю вилы верхними концами — „протыкается“ душа («кут, сӱр») рогатого скота — («сӱосӱ кӱтӱн, сӱрӱн таӊнары аннj - ҕыт»).

Нельзя было растаптывать ногой уголь, лежащий на полу, — раздроблялась душа («кут») рогатого скота.

Нельзя было резать лошадиного повода и бычьей веревки — при этом резалось дыхание скота.

Нельзя было стрелять из лука в коновязь — это считалось равносильным выстрелу в душу скота.

РОДИЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ

Перед наступлением родов муж уходил в лес и срезал два березовых колышка с раздвоенными концами. Втыкал их нижними заостренными концами в левой половине юрты, обмазывал маслом и на раздвоенный верхний конец клал перекладину из березовой жерди. Под колышками стелилось сено, и на перекладину накидывался ковер из конской шкуры. Женщина заходила под ковер и, схватившись руками за перекладину, рожала с помощью бабки.

Все женщины, находящиеся в доме первородящей, развязывали у себя вязки обуви и расстегивали штаны с целью облегчить роды.

После обмывания новорожденного наливали в огонь много масла и на горячие угли клали оладку, говоря: „Наделите ребенка счастьем! Если [ты] прибыла, «аjы̄сыт», уходи обратно не голодная!“ — и продолжали: „Восьмиугольного почтенного очага хозяин, Кривые ноги, Долото-ресница, Седая матушка, Господин-дедушка, этого ребенка не чужайся, храни его в паху и в подмышках!“ («Оҕоҕутугар äсiгi џолло бiäрiӊ! Аjы̄сыт, кälбiт буоллаххына, хоргуiбакка бар! Аҕыс муннуктā̄х ā̄р — холумтан iччiтä, Манкыа сото, Тӱччӱ кыламан, Кы̄рыл тӧбӧ, Тоjон äсäбiт, бу оҕону атыӊырā̄ма, быттыккар, хонноххор хоргот»!). Повторяли это несколько раз в продолжение трех дней, причем, если чад от масла оставался в доме, то считалось, что ребенок выживет, если же выходил через трубу, — умрет.

Затем убивали корову или быка и мясом его угощали в продолжение трех дней всякого пришельца, кто бы он ни был. Скотину эту не убивали, как обычно, ударами топора по лбу, а закалывали; при этом не перерезали всех больших сухожилий, чтобы она не дошла к «аjы̄сыт'у» хромой.

Утром, на третий день после родин, устраивалось пиршество для всех собравшихся гостей.

Перед приходом гостей повитуха связывала сено из-под роженицы девятью прутьями и волосяной пестрой веревкой вместе с веником, затем вытаскивала колышки и в образовавшиеся от их заостренных концов углубления клала по пучку конской гривы и наливала масла. Место родов обрызгивали квашеным молоком («суорат») и шесты, обмазав маслом, связывали вместе. Причем, если рождался мальчик, подвязывали маленький лучок из тальника с тетивой из нитки.



Рис. 18. Сено роженицы на дереве. Тут же череп съеденного при родах животного.

Все это повивальная бабушка должна была вынести из юрты; но перед этим все находящиеся в доме женщины, удалив всех мужчин, надевали нарядные одежды и высокие шапки с серебряным верхом («цабака бäргäсä»), становились полукругом около шестка лицом к огню и, все время улыбаясь, мазали себе лица маслом. Если в это время некоторые из женщин закатывались смехом — это служило знаком расположения к ним «аjы̄сыт», и они должны были забеременеть или вскоре родить. После этого женщины садились и ели что-либо из молочной пищи.

Бабка выносила сено, подостланное под роженицу, и вешала его на ольху или березу (рис. 18), у подножия дерева оставляла колышки. Голова убитой скотины варилась целиком и отдавалась бабке; она ела ее, не раздробляя костей и черепа, затем последний вместе с копытами, нанизанными на веревку, вешала на то же дерево, куда повесила сено.

Все присутствующие на угощениях по случаю рождения ребенка не должны были есть стоя и говорить, что мало дают, чтобы не оскорбилась «аjы̄сыт».

КРАЖА ДЕТЕЙ

Если в семье умирали новорожденные, то, заранее условившись, крали ребенка так, чтобы не заметили родители, и в колыбель, вместо него, клали черного щенка, который обязательно пропадал, так как его, вместо ребенка, съедал «абāсы».

Крадущие, взяв ребенка на руки, выходили, пятясь задом к двери, чтобы не погнался за ними «абāсы».

Ребенок оставался в доме укравших до своего совершеннолетия.

Для того, чтобы предохранить ребенка от «абāсы», клали в колыбель маленькую, специально сделанную для этой цели кочергу (ожиг), привешивали высохшую медвежью лапу или ногу хищной птицы; мальчику подкладывали ножичек с березовым черенком, девочке — ножницы.

СМЕРТЬ И ПОХОРОНЫ

Всякая смерть, по прежним воззрениям якутов, происходила только от «абāсы»; последние похищали воздух-душу человека и собирались около него, чтобы поживиться его двумя оставшимися душами — мать-душой и земля-душой.

Некоторые больные перед самой смертью съедали очень много пищи — это под видом их выпрашивали и съедали «абāсы», чтобы подкрепиться на дорогу. Если больной съедал много молочной пищи, — это к пропаже рогатого скота.

При последних вздохах умирающего ставили на стол блюдечко с водой, чтобы душа его при отделении от тела умылась.

Обмывая труп, надевали на свои ладони коровьи пузыри, чтобы не ослабли руки. Верили, что если у покойника глаза были не закрыты, то — это к смерти кого-либо из родственников.

Погребальная одежда должна была шиться без узлов, чтобы не „узлилась" душа умершего («кут»). Нельзя было одевать на покойника что-нибудь сшитое из лошадиной шкуры — считалось грехом; нельзя было также класть в гроб золотых вещей, чтобы они на том свете не давили своею тяжестью.

Встарину знатные якуты к покойникам обоего пола пришивали сверху над пахом четырехугольный лоскуточек рысьей шкурки, который называли подстилкой («ӯс тіріт̄ä олбох»).

До выноса покойника из дому семья его ночами бодрствовала, думая, что душа до погребения тела находится вблизи дома и, если не оберегать труп, «абāсы» может притти и беспокоить душу. Поминки совершались дö погребения. Лошадь, предназначенную для угощения собравшихся и для загробного путешествия умершего, седлали и немного проезжались на ней — это приучали («аjāсыллар») к предстоящей загробной поездке. После этого лошадь убивали, закалывая ножом, направив головою к западу, не снимая седла. Затем голову, отделив от тела, приблизительно на полчаса клали обращенной к западу. Разрубая тушу на части, старались не раздроблять костей и не разрезать главных сухожилий, чтобы лошадь не хромала на том свете.

Мясо, вареное на поминках, носило название «тӱlӓсӓ»; в некоторых местах считали необходимым до кусочка съедать его ко времени выноса покойника; после каждой трапезы подходили к покойнику и, кланяясь, благодарили за угощение. Череп убитого на поминках животного, вместе с челюстью и с первым шейным позвонком, вешали на дерево, растущее вблизи могилы (рис. 19). Иногда к черепу присоединяли по одной кости от различных частей тела, связывая их в круг пестрой веревкой.

На гриве и хвосте того коня, на котором отвозили умершего к месту погребения, делали узлы; по возвращении же обратно все суставы смазы-



Рис. 19. Могила и дерево, на котором висит череп убитого на поминках животного. (Снимок экспедиции Якутской комиссии АН СССР).

вали маслом, чтобы лошадь не ослабла. Присутствующие не должны были ронять слез в гроб, чтобы они не давили покойника своей тяжестью.

Если кто-либо из сопровождающих гроб спотыкался — к смерти.

Встарину в сруб могилы любимого человека клали шкурки дорогих животных: лисицы, соболя, рыси и других, предварительно завернув в бересту и накрепко обвязав медной цепочкой.

Родные умершего, имевшие общение с ним и присутствовавшие при смерти и погребении, не должны были охотиться и ловить рыбу до истечения лунного месяца, чтобы не отпугнуть добычу.

У якутов до принятия ими христианства было два способа погребения.

Первый — надземный — состоял в следующем: раскалывали надвое целое бревно и на обеих половинках выдалбливали углубления для трупа. Поместив мертвеца, половинки соединяли и скрепляли обручами и на концах этого своеобразного гроба просверливали отверстия для вдевания на два вертикальных столба, которыми зачастую служили наполовину срубленные деревья. Или же на столбах устраивали помост, на который ставили гроб (рис. 20).

Такой способ погребения объяснялся воззрениями якутов, которые считали, что прах человека грешно скрывать от солнца — лица «Ӱрӱӊ Аjы̄ Тојон'а».

Описанные могильные сооружения назывались «араӊас»; интересно, что они всегда ставились в одиночку, в большинстве случаев среди густой лесной чащи.

Второй способ погребения состоял в обычном для настоящего времени закапывании в землю, с особыми религиозными обрядами, отражающими веру в загробную жизнь.

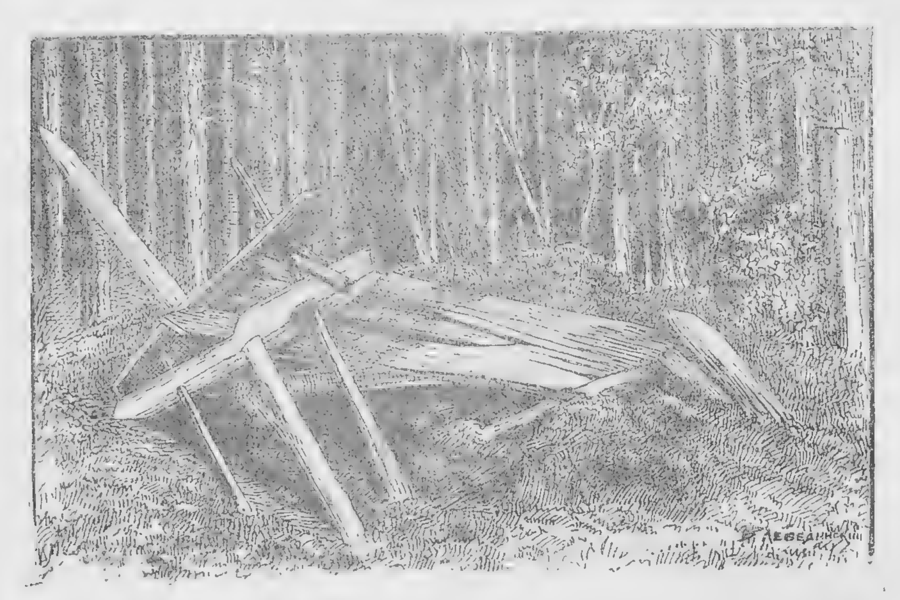


Рис. 20. Остатки надземной могилы у оз. Ойун кюеля, в б. Угулятском наслеге.

При погребении знатных людей, еще в XVIII в., рядом с умершим закапывали живую оседланную лошадь вместе с проворным молодым человеком, который назывался „седлальщиком" («ыӊырцыт»). На него возлагалась обязанность прислуживать за гробом своему господину. В „седлальщики" или выбирали по жребию, или определяли насильно особенно любимого умершим человека.

При погребении обязательно присутствовал шаман, который убивал вторую лошадь, а шкуру ее вместе с головой и копытами вешал у могилы.

Впоследствии, когда вывелся обычай закапывать живых лошадей, стали убивать только одну лошадь и шкуру ее вешать.

Гроб, так же как и в «араӊас'ах», выдалбливался из целого бревна. Вместе с умершим закапывали масло в берестяной посуде, табак, металлические деньги и различные вещи из домашнего обихода. При погребении знатных женщин „седлальщиков" не выбирали, а, помимо перечисленных выше вещей, хоронили богатые наряды умершей.

В более древнюю пору у якутов существовал обычай убиения дряхлых, неспособных к работе стариков. Их крепко связывали и подводили

к глубокой яме, выкопанной где-нибудь далеко в лесу, и сталкивали туда или пристреливали из лука.

На старинных могилах срубы не встречаются. Место погребения состоит из огороженной столбовой изгородью земляной насыпи. Образцами этих могил могут служить приводимые на рисунках могилы князьца Оногосчута и его сына (рис. 21 и 22).



Рис. 21. Могила князьца Оногосчута (с крестом), сзади могила его жены. Спереди, без креста, погребение лошади. На дереве перекладина, на которой висела шкура жертвенного животного (вероятно лошади).

Позднее, с введением христианства, стали преобладать могилы с двускатными крышами, с вырезанной конской головой сзади и с досчатым

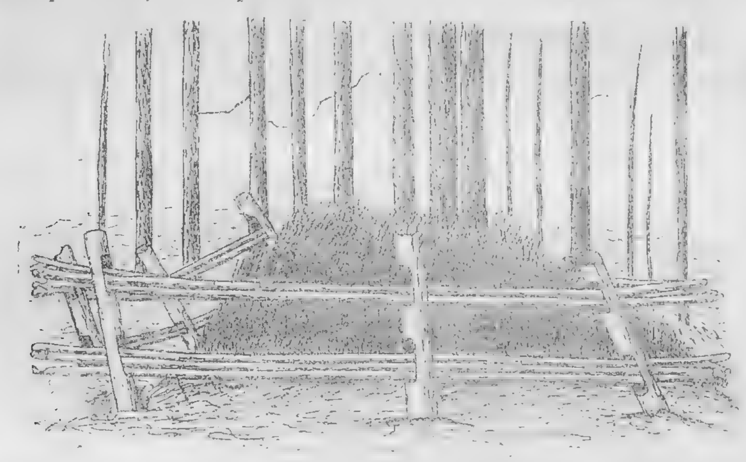


Рис. 22. Могила сына князьца Оногосчута, «Барбанча» (умер в язычестве).

узорным гребнем наверху. Образцом может служить могила неизвестного, находящаяся около оз. Уолба в бывшем Угулятском наслеге (рис. 23).

Судьба души по смерти человека

Якуты думали, что на третий день после смерти человека «абасы», взявшие его душу, возили мать-душу в образе умершего по всем тем местам, где при жизни когда-либо ступала его нога. При этих поездках душа заезжала к тем жителям, у которых ожидалась скорая смерть. Чтобы избавиться от подобных неприятных визитов, ставили под окнами

и над дверьми, а также на перекрестках дорог вблизи жилищ кресты из лучин; собирали на ночь много народу; против входных дверей внутри юрты клали березовые вилы острием к выходу; перед входными дверьми на снег насыпали золу с горячими углями. Встарину на этот случай заставляли камлать нескольких шаманов. Позже заставляли одного шамана производить заклинание, предотвращающее нежелательное путешествие души. Лошади, на которых возили душу, бывали якобы, либо мертвыми, или теми, которым предстояло вскоре пасть.

Возя душу, «абāсы» заставляли ее искать остриженные ногти и, если она не находила, то сильно мучили. Поэтому и следовало при жизни остриженные ногти опускать в рукава, чтобы после можно было скорее отыскать.

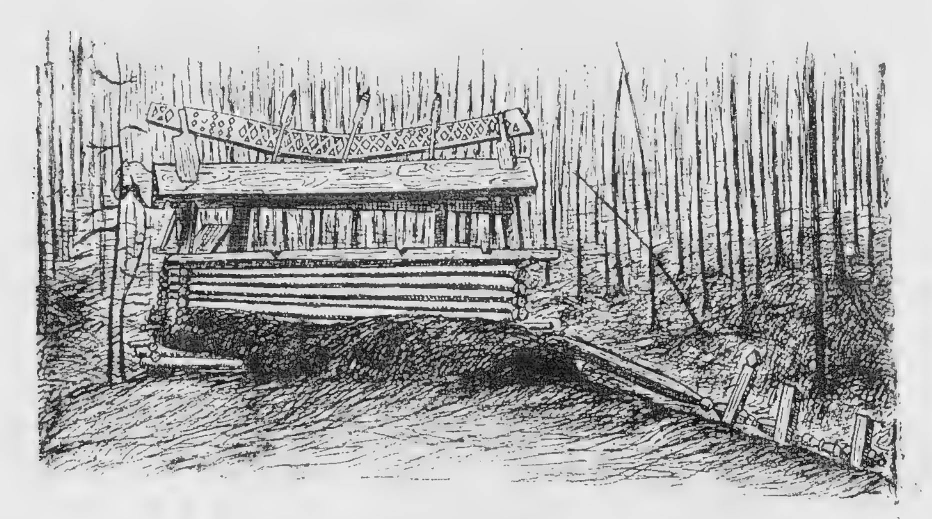


Рис. 23. Якутская могила первых времен христианства. Оз. Уолба, Угулятский наслег.

Души младенцев, умерших до семи лет, «абāсы» не возили подобно душам взрослых.

Путешествие души называлось „объездом“ («кäрïгäр»).

Накануне сорокового дня после смерти человека родные его ставили на стол воду, оладьи с маслом и просеянную мучную пыль на блюдце, веря, что душа в эту ночь, отходя от земли, посещает свой дом, причем очень редко оставляет свои следы на мучной пыли в виде чуть заметных царапин и проливает несколько капелек масла. Если утром это обнаруживалось, родные умершего радовались и молились богу о принятии души в рай.

В эту же ночь все «абāсы», сколько-нибудь причастные к смерти человека, собирались и спрашивали мать-душу: „желаешь ли ты снова вернуться на землю или согласна остаться в этом положении?“

Душа доброго человека всегда изъявляла желание остаться, злого — вернуться. В последнем случае «абāсы» снимали кожу с умершего и,

надев ее на себя, как личину, блуждали по земле и беспокоили живых людей; они назывались «ӱöр». Прежде «ӱöр» запирали с помощью шамана в «тӱктӱjä» — специальное хранилище, сшитое из бересты.



Рис. 24. „Хранилище для душ" умерших, дл. 28 см, шир. 32 см. (Из колл. МАЭ, № 5092-1).

Часто на внешней стороне «тӱктӱjä» нацарапывали изображения находившихся внутри «ӱöр». «Тӱктӱjä» пользовалось почитанием и хранилось в почетном углу юрты на матице. Время от времени «ӱöр», находящихся внутри «тӱктӱjä», кормили, окуривали дымом масла или жира (рис. 24).

В «ӱöр» превращались также души самоубийц, особенно удавленников. «Ӱöр» являлись причинами некоторых болезней, большею частью психи-

ческих и нервных. Они же могли являться причиною случайных поранений: при приближении «ӯӧр» рассудок человека одурманивался, и он, не зная, что делает, наносил себе рану или увечье.

«Ӯӧр» не всегда принимали видимый облик; большею частью носились поверху, как невидимые духи, изредка поселяясь или в оставленных юртах, или в дуплах деревьев. Считалось, что «ӯӧр» очень много: они „имелись" почти в каждом наслеге и роде, нередко „показывались" и днем, вступали с людьми в разговоры. Конечно, такие гости были очень нежелательны: пугали скот, не давали покоя людям, и обычно после их посещения случалось какое-либо несчастье. Относительно «ӯӧр» записаны следующие легенды:

„Встарину два путника остались ночевать в заброшенной юрте. Дело происходило летом. До этого в юрте жили отец с дочерью; она умерла и стала ночами являться отцу, превратившись в «ӯӧр». Путники об этом ничего не знали.

„Ночью один из приезжих проснулся и увидел голую женщину. Испугавшись, он разбудил своего товарища. Тот не был боязливым, схватил ожиг и ударил им «ӯӧр» [женщину], она убежала в хлев и там исчезла. Путники снарядились и уехали". (1-й Батулинский наслег).

„В первом Батулинском наслеге лет сорок тому назад умер человек по имени «Уібāта». Если кому-либо из родичей «Уібāта» предстояло умереть, то тот видел его едущим на пестром коне с привязанным сзади рыжим. При этих поездках «Уібāта» всегда пел; иногда его не видели, а слышали только песню".

В Угулятском наслеге находится могила семилетнего мальчика «Хонторӯн» (рис. 25), по одним рассказам, умершего от головной боли, по другим — от ушиба при падении с верха недостроенной юрты. Якуты верили, что «ӯӧр» мальчика мучит головной болью своих родичей — жителей Угулятского наслега, особенно тех из них, которые осмеливаются называть его имя, иных наказывая даже смертью.

Могила «Хонторӯн'а» находится в лесу между озерами Уолба и Ангалынгда в Угулятском наслеге. Был ли он крещен — неизвестно, но хоронили его по-язычески, с зарыванием живой лошади и с камланием шамана. Очевидцы передавали (в 1922 г.), что еще совсем недавно, лет десять тому назад, из могилы тянулся повод, привязанный к ближнему дереву. Перед могилой находится палка, на которой когда-то висели шкуры лошади («кäрäх куочаја»).

До недавнего времени могила вызывала суеверный страх угулятцев; добиться каких-либо более подробных сведений было очень трудно, ввиду упорного замалчивания.

Среди «ӯӧр» пользовалась большой популярностью «Суосаlџыја Тол боннōх» — дочь олекминского князьца, по преданиям, славившаяся своею красотою и трагически покончившая с жизнью. К «Суосаlџыја» приехал из Якутска сын известного богача, чтобы взять ее в жены, но, сойдясь с нею в ночь своего прибытия и узнав о нарушении ее девственности, высмеял ее в песне, пропетой на «ысыах'е». «Суосаlџыја» не вынесла

позора и повесилась, жених ее на обратном пути умер, заблудившись с дороги.

Эта песня оскорбленного молодого человека с давних пор распевалась певцами; считалось, что она обладает особенными свойствами: ее вечером могли петь только двое, причем один повторял за другим; если пел один, то он хворал или умирал. Предания рассказывали, что в старину, когда пели эту песню, даже и днем, «Суосаlџыја» появлялась вместе с женихом и подпевала, за что певцы платились с жизнью.

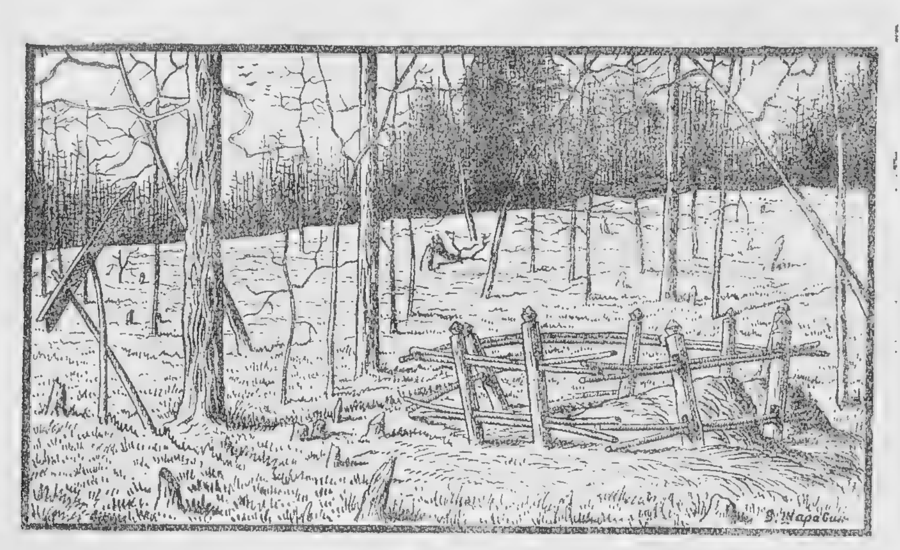


Рис. 25. Могила мальчика «Хонторӯн». Оз. Уолба, Угулятский наслег.

Привожу текст и перевод этой очень популярной песни про «Суосаlџыја», записанной со слов якута Оносгутского наслега Дениса Касьянова.

Текст

Мојуос кінā̆с-оҕонјор, Дабдāрыја Дāрыја, моргуоннардāх Мотурӯна, бу Аннјāх ӓбӓ хотун кӱ̄lӓр сӱ̄ннјӓ, ӓргіјӓр кінӓ, бу-кӧрӧр хараҕа, кӧмӱ̄lӱ̄ідӱ̄р сӱ̄рӓҕӓ, кӧнјӱ̄ӧрдӱ̄р са-нāта.

„Бу маны“-āр тојон аҕабын: „ылан кулу“ діӓтім.

Маны буолбата: „Бу Āннјāх ӓбӓ хотун кӱ̄lӓр сунјӱ̄н, ӓргіјӓр кінін туоҕунан кыајан ылāры?“

Онуоха туран, орудубуоі уостастыба муннјаҕа буолан кӓllӓ: улāхан уостастыба џіӓҕі мунјусуннулар сололōҕум бука барыта.

Онуоха мін, атахпынан аннјынан, чōӊкубунан чуораідым: . аптаҕаі уллуӊаҕым халыјан барда, онуоха кӧтӧн тӱ̄стӱ̄м.

Кӧтӧн тӱ̄сӓрбін кытта, āр тојон аҕам ӱ̄ӊӓн кірӓн барда.

„Соҕотох оҕоҕор, оҕонјор кісі, тоҕо ӱ̄ӊӓҕін?“

Онуоха: „Бу Мојуос кы̄сын ылāры кынарын буојабын“.

„Маны, оҕонјор, оҕоӊ кӓскіlін сӱ̄гӓсӓрдӓн ыллыӊ: кӓскіlі хӓјар ыјāх суох, ылыах буоллар, ыллын“.

Басылык āттāхпар барытыгар басы̄балāн баран, таҕыстым.

Бу тах саммын, ата суох кісібін, аҕысуон сӱ̄спӱ̄н аҕысуон доҕорбор алыс біӓрдім аҕыска діӓрі тутуллубатах, аты ыллым.

Тоҕусуон доҕорбор тоҕусуон сӱ̄сӱ̄ торум біӓрдім, Сосōмуна Чуоҕур діӓн аты ыллым

Бу кынан бараммын, сӧрӱӧlāтім, бӯтаідāтым, ыңы̄рдāтым, холун тардан куллуттум џірім тардан џіндіттім, ӱннäн ӧрбӧттӱм, ол кынан бараммын, кӧнтӧстӧн џӧрӧттӱм.

Тісäх äсä тірітін ыллым, ол ылан бараммын, ӱllӱк бāнным.

Ол кынан бараммын, тӱнä анабын — тајах аңāрды̄тыттан сума тіктäрдім.

Бäрäмäдäјі аппар кäсіннім.

Кӱндӱ, доргуобаі сідäс сыттыкпын бāнным, кӧбӱӧр суорђаммын тӧргӱlāтім.

Ол кынан бараммын, нӱчча кісі монјохто̄х сӱгäтін хоңсуоччубар ilінім.

Äніäттäн кӧппӱт äрдäђäс улар курдук, äliäтāбітінäн бардым.

Хонӯттан кӧппӱт куртујах улар курдук, кујāран баран тӱстӱм.

Хараџыктан кӧппӱт хара улар курдук, хāмтаран кірäн бардым.

Онуоха: „Ханна бардың?“ діäтіläр

„Мојуос кінäс ођонјорго бардым“ діäтім: моргуоннардāх Мотурӯна āтыгāр, ојох ыла“.

Бу баран āсаммын, ајаннатан істім, хāмтаран халыттым, сіällāрäн џігісіттім, џоруолатан тохтордум, Ӧlӱӧкӱмä äбäђä äläс кынным.

Бу Ӧlӱӧкумä ӱрäх біäрäгін мäліччі біäрбäтä, суолун долуоі туттарбата: кысалђата суох кыты̄тынан бысхаібыт, хабāна суох ортотунан томтоібут.

Ӧідӧбӧккӧ дä сыlџабын мін санāбар.

Ӱс ӱрäх курдук, ӱӧсä ӧттӱнäн, ӱс кӱннӱк сірінäн ӧрӧ батан сырыттым, ӱllӱбӱтä кубулуібата.

Тӧннӧн кällім. Алын ӧттунäн ађыс кӱннӱк сірінäн ајаннатан кӧрдӱм, āртык āртыгын аныттан біäрбäтä.

Бāры бастāн тііҕіт āртыкпар кällім, āныттан дађаны āртыгын біäрбäтä.

Аппыттан тӱстӱм, нӱчча кісі монјохтох сӱгäтін сулбу тардан ыллым, таңкä бäсін дälбі біäрдім, суоран кірäн бардым.

Біäс кісі мінäр, уон кісі олорор оңочотун оңосуннум бысы̄лāх.

Тäңкäм харыјатын дälбі біäрдім, сäттäуон сӱстāх џäр кулан äрдіні оңосуннум.

Сосо̄муна Чуођурбун ыламмын, кäliн кӱктäбäр бāнным. Āс кумах ађыс ассы̄н быса анјан, тођус ассы̄н тојон кумах тођо сӱрдäн, кыты̄тынан бысхаібытыгар, ортотугар томтоібутугар олордум, охсон кірäн бардым.

Охсубутум уорāннанна, äрдäн кäспіт ӯм äнісkäннäх буолла!

Мојуос кінäс — ођонјор турбата, тојон былыт курдук, лосугурāн кӧсӱннä.

Маны кӧрбӱтӱнäн, кӧтӧн таđыстым, аđыс хāмы̄ чаідам кумађынан быса астардым. Сосо̄муна Чуођурбун сулбу тардан ыллым.

Ӧркӧгӧр кӧтӧр курдук, ӧрӧ кӧтӧн таđыстым атым ӱрдӱгäр.

Онуон кӱннӱк сірінäн ојутан бардым, біäс кӱннӱк сірінäн мäңітäн бардым, аđыс кӱннӱк сірінäн атāрдан бардым.

Отут кӱннӱк сірінäн, усӯ — џäргälгäн олбуордāх, уон оđус тірітä олох сібäтіäі буорбун ојо тäптäрäн олӯрдäммын, олбуорун ојутан кірдім.

Тојон эмэ џон сокуоннāн, сӯттāн олороллорун курдук, дођоннāх, тосӯлāх, тођус моіdох тојон дуолаі сäргäтігäр Сосо̄муна Чуођурбун ӱрӱң кӧмӱс ӧргӧн быатынан ӧрӧ бäідым.

Кӱlä — сала турар курдук, кӱндӱl кӧмӱс буолбут, кӱlӱк кӧстӧр сіäркälä џällік кӱläтін ісігäр кірäммін, ађысуон кісі арыібатах ађарāда халђанын арыјан, модун боруогун кӧтӧн тӱстӱм.

Ӱрӱң кӧмӱс холосолох муостатынан ӱӧрäм — чӱӧрäм ӱктäнäн кірäн ӱңäн тӱсäн бардым.

Тутусарым доро̄бо буолла ођонјор кісіäхä, Дабдāрыја Дāрыја äмäхсіңңä ilі тутус; Моргуоннāх Мотуруоңка кäläн ilі тутуста.

Кäпсäті кäрä бäliä, туосуласы̄ торуннāх.

Тӯра буолбут туімӯтун, тускулāх курдук, чор бäliä чуорāн тыһса курдук, џосуннāх тылбытынан, торум кӧмӱс курдук, тускулāх бӱрӱстӱӧl уңуоргу ӧттӱгäр олороммут, тојон ођонјор кісіні кытта џолло̄х міäрäні кäпсäтäн олордубут. Моргуоннāх Мотуруон чаідāры лаглаіда, санāбар, салабāрдāры сандаlџыіда.

Сāрсыба ӱрдӱгäр саңа тахсан äрäр курдук, кӱн кӧсӱннä.

Буор хаја ӱрдӱгäр буобура булт курдук, кӧсӱннä, кӱндӱтук кӧрдӱм.

Ута оргуіда, ботунуос ботунуостāн барда.

Онуоха кӧрӧн олороммун, соччо іспäр ас даҕаны кірбäтä.

Ӱс кӱрӱӧlāх ӧргӱннjäҕім ӧрӧкӱjäн, ӧібӱн сӱттäрäн, соччо, бачча асāбатым.

Кӱlӱбӱрӱ тахсыбыт, кӱӧрäjä оібут кӱнӱм кӱкӱр хаjа кäннігäр кӱндäрбітінäн кірдä.

Лаглаjа тахсыбыт чараҥ маҕан кӱнӱм тар хаjа кäтäҕäр лаглаjа кірдä.

Тӱӧт уон тӧргӱlāх џӱllāх, тӱҥнäрі бысыlāх, тӱн іjä дӱӧ-дā буолла. Аҕыс харахалāх хараҥа іjа хотун хäіда.

Кӱӧстäтä; кӧтӧн ісäр кӧтӧр курдук, кӱндутӱк кӧрдӱм кініні.

Кӱӧмäігä барар ас буста.

Ботунуос аҕалан асыр міäрä буолла.

Асāн баран, кісі курдук, кіріäс таҥара кäпсäl курдук.

Ӱҥäн турар кісі курдук, Ӈjукуола таҥара кӱjӱгäр бастыҥ басыбабын, балтарā мӧсӧктӧх басыбабын біäрдім.

Чараҥ кӧмӱс, ӱрӱҥ чӱмäчі іlібін ӧрӧ ӱнан басыбалāн, асаппыт асылыктарын манан тӧlӧтӱм бысылāх.

Обуо чохчо, оjӱ бічік, осуор сіlік, онjӱлāх оннубун оҥорон біäрдä.

„Кім оҥордо?“, діäтäххітінä: „Моргуоннардāх Мотуруонам оҥорто“.

Сыттым, онуоха туран, алтан бӱраі холосолох, āл уот ама кіні харāрбата.

Кіні: „кысаідым, уолуідум“ діäтä, окӧр — чӧкӧр, ӱӧрäм — чӱӧрäм ӱктäнäн кірäн бардым.

Кіні, кысыл уот кылбаччы кытараҥ турарын курдук, „кытытым туса діäн, барам-мын, кытылык кӧтӧр курдук, кырыjан, кыбырҕан, кысаллыбыт курдук, тііäім бу џахтарга.

Кӱндӱ оруосубаі сідäс бӱрӱӧтӱн арыjан, кытылыр сылгы кыҥысахты тӱсäн баран утуjа сытарын курдук, кысыл солотӱлāх кырабāт — оронугар кыттысāры кысаллан-мӧсӱllāн кірбіппäр Моргуоннāх Мотуруоҥкулаҕ тын діäккі барда.

Аҕысуон тысыччаҕа біäріllібäт сары — саппыjа мыаннарык сатаҕаjдāн барда; тоҕус уон тӱнä бӱрӱгӱн мӧксӧн, ӱlälāн, бӱрӱгä буолбутун, тӧlӧ баттāтым.

Ӱтӱӧ доҕорум, уруҥ кӧмӱс курдук, урдӱтäр тахсам ыын, ӱlä кіäнін убтäҕін біäрдім.

Хандыл хаччылāх, хаса хаччы тарасатын ӱрдӱгäр чахчы џабыл табыллāх ӱчӱгäl, мāны ӱlам урдӱн біäрдім.

Бытылкалāх арыгым бытахсыта буолбут, ӱрӱмпälāх арыгым сlӱтä буолбут, ол ама џон кäнніклі буоллун.

Кäläjä санāн, кäмчіäріjäн тураммын, кälбіт äрäібін санāн, біllім кініні: арҕā діäккіттäн ат кӧlӧlӧх, атыр маҕан кӧтӧр курдук, ат тäбіäн кӧlӧlӧх āртыктара буолбут; соҕорӱ діäккіттäн суор хара аттāх џон суоллара буолбут, маныаха сургунахты соҥуідум.

Іlін діäккіттäн äріäн ала аттāх аjаларын суола буолбут.

Ол бу маны äн доідубар аҕаллым, ӱӧскä утӱӧ џоммор ӱктäттім.

Ӱтӱӧ џон ӱӧрдӱläр, кäрä џон кäхсіäтіläр, хотун буоlан сырыттаҕа міäхä.

Ӱтӱӧ џонум онjӱ, ӱҥкӱ тäріідіläр; хомоібут хосоммун хосорāҕн — холбон, астыммах аjы-мäнік санāбын ахта саны сыџан, аігыр — сіlік, мāны маҕан баҕахпар; бāртыjам џонугар, барыларыгар кäläн кäрімсіläн, хомоібут хосоммун кäпсіäтім.

Тулуібата, саха сірігäр кäläн, салбахтāх саха урāҥхаітан сāтан, ӱрӱҥ тына ӱккӱрӱӧп ölló.

Перевод

«Моjуос» — князь-старик, пышная Дарья, прославленная Матрена — вот это Олёкмы бабушки-госпожи центр радости, ось вращения; это — глаза, которыми она смотрит, [это] бьющееся сердце и ублажающая мысль.

„Вот эту“ — уважаемому отцу своему: „возьми мне [в жены]“ — сказал.

Этого не захотел: „Вот этой Олёкмы бабушки-госпожи вершину смеха, ось вращения чем [мы] сможем взять?“

На это как раз случилась родового общества сходка; в большом общественном доме собрались все должностные [лица] мои.

При этом я, ногами отталкиваясь, голенями стал переступать; плоские подошвы скользить стали, при этом я залетел [в дом].

Как только залетел, уважаемый господин отец мой с жалобой выступать стал.

[Должностные лица сказали ему]: „На единственного сына своего, старый человек, зачем жалуешься?“

На это [сказал отец]: „Он хочет взять (в жены) «Мојуос'а» дочь. Это я запрещаю“.

[Должностные лица сказали]: „Это ты, старик, за судьбу своего дитяти ответственность взял на себя: нет пресекающего счастье закона, если хочет взять [жену], пусть берет“.

Всем должностным лицам воздав спасибо, вышел.

Вот выйдя, безлошадный я человек, восмидесяти друзьям своим восемьдесят рублей щедро выложил, до восьми лет непойманную лошадь взял.

Девяноста друзьям своим девяносто рублей налицо выложив, яблочным «Сосо̄муна» названного коня взял.

После этого накрыл потником и подседельником, оседлал, туго натянул подпруги, ровно натянул ремешки, стройно надел недоуздок, затем снабдил поводом.

Трехлетнего медведя шкуру взял, взяв, вместо чепрака подвязал.

После этого из ровдуг, величиной по половине сохатого, суму сшить заставил.

Взвалил переметную на лошадь.

Нарядную из дорогого ситца подушку свою подвязал, бумажное одеяло свое заторочил.

Затем с перехватом топор русского человека на крюк [на передней луке] седла нацепил.

Подобно слетевшей с горки самке глухаря, распростершись, понесся.

Подобно слетевшему с поля тетереву, развеваясь, спустился [на лошадь].

Подобно черному глухарю, слетевшему с пригорка, показавшегося из-под снега, заставил шагать [коня].

При этом сказали: „Куда поехал?“

„К «Мојуос» князю-старику отправился“, — ответил, — „ради имени прославленной Матрены, брать [ее] в жены“.

Вот, проехавши, стал пускать [коня] хлынью, заставил отшагивать, подкатил, пуская рысью, заставил подрагивать, пуская иноходью, заставил рассыпаться, у Олёкмы-бабушки промелькнул.

Эта Олёкма река берегов своих совершенно не уступила; путей своих совершенно не дала: без нужды по краям разлилась, без меры посередке вздулась.

Как подумаю, оказывается я езжу, потеряв разум.

По верховьям её [Олёкмы], подобным трем речкам, расстояние, равное трем дневным поездкам, вверх [по течению] проездил, раздутость [воды] совершенно не изменилась.

Возвратился назад. По нижнему течению расстояние, равное восьми дневным поездкам, проездил, [множества] путей своих совершенно не дала.

На ту дорогу, по которой выехал в первый раз, вернулся, совершенно [река] не дала своих путей.

Слез с коня, с перехватом топор русского человека вытащил, высокую сосну ударил [повалил] и стал ее отесывать.

Лодку, на которой могут плавать стоя пять человек, сидя — десять, как видно, сделал я.

Речную ель ударил [повалил], семидесятирублевое подвижное весло сделал.

В яблоках «Сосо̄муна» взяв, к задней уключине [лодки] подвязал. На том месте, где светлый песок образовал восьмиаршинную косу, где крупный песок, отлагаясь на девять аршин, взгромоздился посредине, сел [в лодку] и пошел себе ударять [веслом].

Удары получили отзвук, вода, выгребенная веслом, заволновалась!

«Мојуос» князя-старика труба (печи) подобно громадному облаку, вытянувшись, показалась.

Не спуская с нее [трубы] глаз, высадился, врезавшись в песок, растянувшийся на восемь шагов; в яблоках «Сосо̄муна», притягивая к себе, вывел.

Подобно рябчику-птице, взлетел на коня своего.

По десятидневным переходам перескакивать стал, по пятидневным переходам переезжать стал, по восьмидневным переходам оставлять за собой стал.

Огороженную колеблющейся далью на расстоянии тридцати ночевок, с десять бычачьих шкур [величиною], насиженную, святую землю заставляя откалываться [копытами лошади], въехал, перескочив в ограду.

Рассуждающим знатным господам подобной, к много посещаемой, поджидающей, солидной и толстой коновязи с девятью надрезанными кольцами привязал кверху в яблоках «Сосбмуна» толстой серебряной веревкой.

Во внутрь как бы смеющихся [радующихся], оказавшихся золотыми, отражающих, зеркальных, подвижных сеней войдя, восьмидесятью людьми не раскрытые решетчатые двери раскрывая и через солидный порог перешагивая, залетел [в дом].

По сереброподобному полу осторожно вступая, войдя, начал молиться и кланяться.

Рукопожатие послужило приветом старику-человеку, с пышной Дарьей-старухой [тоже] рукопожатье, Прославленная Матреша [сама] подошла и пожала руку.

Разговоры особенны, расспрашивания, имеющие значение.

С самого начала, как счастливые, отменными, звону колокольца подобными, важными голосами за счастливым столом, подобным золоту, сидя с господином-стариком человеком, про порядки стали вести разговоры. Прославленная Матрена, чтобы напоить чаем, расселась, как я помыслил, желая угостить из самовара, зашевелилась [поплыла].

Как будто бы только что восходящее над царством, показалось солнце.

Подобно бобру на земляной горе, показалась [мне]; ласково взглянул [на нее].

Вода закипела; стала разносить [ее] на подносе.

Смотря на это, и пищу не мог проглотить.

Огороженный тремя изгородями около-сердечный жир сильно возбудился, потеряв разум, я не столько скушал.

Пламенем взошедшее и появляясь выпрыгнувшее, солнце мое за стоячею горою сияя скрылось. Пышно взошедшее серебристое солнце за молочно-белой горою скрылось.

В тороках сорок решений имеющая, с противными (противоположными) привычками матушка-ночь сделалась сумеречной. С восемью клиньями темная ночь-матушка госпожа застигла.

Поставила на [огонь] горшки; как летящая птица, ласково взглянул на нее.

Еда, идущая в горло, сварилась.

С приношением подноса, настал обряд еды.

После еды, как и люди, крест иконам, как по сказанному.

Похожему на молящегося человека Николая божества изображению высшее спасибо, полуторасотрублевое спасибо, воздал.

Из светлого серебра белосвечеобразную руку вперед протягивая, этим благодаря, кланяясь, за съеденную пищу отплатил.

Совершенно обособленно узорное веселое ложе мое подостлала [мне].

Если скажете: „Кто сделала?“ — „Это устроила прославленная Матрена моя!“

[1] . . . .

. . . .

. . . .

. . . .

. . . .

. . . .

. . . .

. . . .

Бутылочной водки моей разливом стала, рюмочной водки моей наделом стала, пусть те люди напоследок будут.

[1] Дальше весьма натуралистически описывается, как приезжий, овладев Матреной, узнал, что вместо невинной девушки встретил распутницу.

Изверившись, чувствуя себя неловко, думая про лишения, вынесенные в пути, разгадал [узнал] ее: она стала путем приезжающих с запада на лошадях и верблюдах подобных белым птицам; дорогою южан на черных конях; от этого запечалился.

Стала она широкой дорогой приезжающих с востока на пестрых конях.

Вот эту в свою страну привел, среди добрых людей своих заставил ходить.

Добрые люди порадовались, знатные люди одобрили, вот она, значит, у меня ходит, как госпожа.

Добрые люди игры и пляски затеяли. Складывая и соединяя напев своей обиды, скучая по своей неудовлетворенной шальной думе, большим белым важным столбам, всей толпе людей, придя, про свою обиду распевая, рассказал.

[Прибавка певца]:

Не стерпела. На якутскую землю прибыв, устыдившись якутов урянхайцев, ее белое дыхание вознеслось, умерло.

Телячий «абāсы»

«Ӱōр» сильного «абāсы», по воззрениям якутов, мог превращаться в телячьего «абāсы».

Телячий «абāсы» мог показываться и днем: его видели на лугу, расхаживающим на четвереньках вместе с телятами, в образе семилетнего мальчика в худой одежде с рыжими волосами.

„Встарину у одних жителей стали пропадать телята. Призвали шамана, тот спрятался и стал поджидать телячьего «абāсы».

„Вечером, когда уже потемнело, в хлеву появился мальчик в телячьем полушубке, уселся верхом на одного теленка и начал качать головою из стороны в сторону. Теленок при этом ревел, что есть силы. Шаман подкрался сзади и схватил «абāсы» за волосы, тот завизжал, отбился и скрылся навсегда. С тех пор у этих жителей перестали пропадать телята“. (1-й Батулинский наслег).

Поселяясь, телячий «абāсы» под полом хлева устраивал себе гнездо из мелких лоскутьев и разного мусора.

Общие поверья относительно «ӱōр»

Запрещали гнать скот красным тальником, считая, что красный тальник — розга «ӱōр».

Без нужды нельзя было убивать собак: они, якобы, превращались в «ӱōр» и грызли своему убийце руки и ноги, заставляя невыносимо ныть под старость.

Чтобы избавиться от «ӱōр» какого-нибудь умершего, шли к его могиле и одновременно с четырех концов вбивали по осиновому колышку, причем старались все четыре колышка опустить в землю одновременно, иначе «ӱōр» все равно могли выйти; или же выкапывали мертвеца, клали его навзничь, а на спину клали большой камень, или засовывали в рот кусочек заячьего хвоста, со словами: „Пусть говорившие уста закроются“ («Ӓппіт аjаҕыҥ сабылыннын»).

Душа («кут») человека, лечившегося предосудительными (греховными) средствами, или проклятая своими родителями и не принятая землею, превращалась в свирепого духа — «кікӣрāмāр». «Кікӣрāмāр» (ср. русское

'кикимора') также назывались верхние злые божества и духи, иногда спускавшиеся на землю и живущие вместе с людьми в качестве нежелательных соседей.

«Кікірӓмӓр» поселялись в юрте и жили вместе с людьми; по характеру бывали злыми и спокойными. Спокойный жил с людьми два или три года и за это время своим сожителям натаскивал, неизвестно откуда, очень много разного добра и иногда, когда люди от этого сильно богатели, перегрызал им горло и скрывался. Беспокойные «кікірӓмӓр» жили недолго и скоро исчезали. От них никому не бывало покоя: прятали одежду, мазали ее навозом, в пищу клали всякую дрянь, вплоть до человеческих испражнений; в доме переставляли все предметы, бросались камнями, перегрызали всю лошадиную упряжь, изрезывали в лоскутья всю одежду, доводя, таким образом, богатых жителей до полного обнищания.

По верованиям якутов, усмирить «кікірӓмӓр» могли только архиереи; священники, наравне со всеми, были подвержены нападению «кікірӓмӓр». Ничего не мог поделать и шаман: если он задумывал камлать против «кікірӓмӓр», последний убивал его ударом в голову.

По рассказам, очень недавно такой беспокойный «кікірӓмӓр» поселился у одних жителей на р. Чилле. Он имел обыкновение бросать в пищу всякую гадость, прятал и пачкал навозом одежду, летом запирал маленьких детей в могильные срубы, бросался иконами. Этот «кікірӓмӓр» показывался в виде девочки, и след ее в длину равнялся трем вершкам.

Рассказывали, что у князьца Угулятского наслега Христофора Иванова в 80-х годах прошлого столетия поселился «кікірӓмӓр», который даже и днем имел обыкновение на виду у всех превращать всякую висящую одежду в груду правильно изрезанных лоскутьев.

Спокойные «кікірӓмӓр» часто, якобы, приходили наяву, разговаривали с хозяевами, но с ними нужно было быть очень осторожными, так как при малейшем гневе они убивали своих собеседников.

Дальнейшая судьба мать-души умершего

По воззрениям якутов, душа на другой день отделялась от земли и, смотря по заслугам, определялась или на мучение вниз, или в верхний мир «Аjы̄ Тоjон'у» — на вечное блаженство.

По пути к месту назначения душе приходилось переезжать через трудно проходимые места, в которых имелись станции: светлые и высокие здания в верхнем мире и темные, низкие полуразвалины — в нижнем мире. При этих путешествиях имели большое значение разрешительные грамоты священника, так как они служили как бы пропусками и без них душе приходилось претерпевать различные мучения.

Иногда путешествие души совершалось при жизни человека — во сне, причем, если ему угрожала смерть, душа оставалась на станции, если же нет — возвращалась обратно.

Души бедняков, у которых на похоронах не была убита скотина, совершали свое загробное путешествие пешком.

Грешники в нижнем мире обрекались на вечные мучения по степени виновности: самые большие из грешников горели в огненных смоляных прорубях. Праведники поселялись в хороших, светлых домах.

Такое состояние душ продолжалось до вечного суда, когда по книгам сравнивали добрые и греховные дела людей по записям, ведущимся при жизни каждого «аjы и абāсы»: первыми — в бумажные книги, вторыми — в сафьяновые.

После суда грешники шли к «абāсы», а праведники — к «аjы», причем последние, все равно сколько бы лет ни имели, становились двадцатипятилетними и снова начинали свою счастливую, блаженную жизнь.

Приведенные взгляды на блаженную жизнь праведных душ — христианского происхождения. Какова же была судьба душ хороших людей, живших до крещения? Души их обращались в духов воды — «сӱlӱкӱн'ов», живущих в реках и озерах. Они, подобно «Ӯкун'у», также не имели на голове растительности.

Зимой, в самые лютые крещенские морозы, «сӱlӱкӱн'ы» выходили на землю: холостые — за неделю до крещения, женатые — в ночь под крещение. «Сӱlӱкӱн'ы» ни к «аjы», ни к «абāсы» не относились, а занимали промежуточное место; особенного вреда людям не причиняли, хотя и могли уносить воздух-души боязливых людей и портили пищу, поедая ее питательные вещества («ас кутун, сӱрӱн сilläр»).

«Сӱlӱкӱн'ы» могли, якобы, вступать в родственные связи с людьми; об этом записана следующая легенда:

„Когда-то, очень давно, проживала старуха-вдова с дочерью. В одну из зимних ночей дочь старухи исчезла. Долго горевала мать и не мало употребила усилий к розыскам. Девушка так и не нашлась.

„Прошло уже довольно продолжительное время, дело было зимою; старуха сидела у окна и занималась шитьем. В юрту вошел человек необыкновенно высокого роста, без бровей, волос и усов.

„Как полагается, после обычных разговоров о житье, гость передал старухе, что он пришел за нею от дочери.

„Старуха очень обрадовалась и, ни слова не говоря, последовала за пришельцем.

„Дорога привела к проруби, гость поднял старуху и вошел в прорубь. Тут только и догадалась старуха, что ее провожатый «сӱlӱкӱн».

„Вошли в воду, и там подо льдом оказались такие же дома, что и на земле. Пришли к одной юрте, и там мать встретилась со своей дочерью, которая оказалась замужем за «сӱlӱкӱн'ом» и на-днях предполагала родить.

„И действительно, через несколько дней дочь старухи родила мальчика, бабушка была очень обрадована и все время ласкала внука.

„Присматриваясь к уходу за новорожденным, старуха заметила, что ребенка, при наличии дорогих одежд, завертывают только в озерные водоросли; это ее очень удивило.

„В одно время, когда мужа не было дома, жена «сӱlӱкӱн'а» предупредила мать, чтобы она, перед уходом на землю, не брала от зятя денег или других ценностей, кроме водорослей, в которые завертывают мальчика.

Старуха собралась итти домой; зять предложил ей много денег, но она отказалась и взяла только водоросли. Придя домой, старуха положила водоросли под подушку, и они через три дня превратились в бумажные деньги". (Угулятский наслег).

Когда «сӱllӯкӱн'ы» выходили из воды, то выносили с собою сафьяновые книги, куда записывали имена людей и признаки скотин, которым суждено умереть в течение года.

„Желающие увидеть «сӱllӯкӱн'ов» в ночь их выхода собирались в пустую юрту в четном количестве и садились вместе, накрывшись одеялами. Около полуночи появлялось очень много «сӱllӯкӱн'ов», которые начинали считать сидящих, дотрагиваясь пальцами до головы каждого, затем приносили много золотых и серебряных денег и считали их.

„В это время нужно было с криком откинуть одеяло и зажечь спичку, «сӱllӯкӱн'ы» уходили, оставив принесенные деньги, которыми можно было пользоваться в течение трех дней, после чего они обращались в мох". (Угулятский наслег).

„Верили, что души крещеных младенцев улетают на небо, где питаются плодами большого дуба («дӯк мас»), души же некрещенных младенцев блуждали по земле, питаясь остатками пищи крещеных младенцев.

Общие поверья о загробной жизни

Нельзя подавать нитки с узлом — на том свете не встретишься.

Оставшиеся от шитья обрывки ниток не следует бросать, а нужно копить — на том свете заставляют разыскивать.

Нельзя бросать в огонь стриженых волос — после смерти владелец их заблудится в дыму собственных волос, когда будет переходить через воду болезней («ölӯ ӯта»).

Нельзя плевать кому-нибудь в лицо — после смерти придется вытирать.

Кто при жизни крадет морды, тот после смерти носит на себе железны морды.

Нельзя красть конские волосы — после смерти придется переходить через мост, устроенный из одного конского волоса.

Нельзя бросаться грязью — на том свете придется вытирать.

Нельзя лизать сковороду — после смерти прилипнет к языку.

Приложение

ТРАВЯНАЯ НОЖКА («ОТ АТАХ»)

Из согнутых соломинок делали изображение человека и подвешивали его. Затем брали перышко, терли об одежду и, говоря: „Травяная ножка, пни!" («От атах, тāп»!), подносили к „ножкам" изображения; последние притягивались перышком, благодаря действию электричества (рис. 26).

„Травяная ножка" для якутов служила „доказательством" существования духов. Обычно, если какой-либо скептик начинал отрицать существование последних, старшие его перебивали словами: „Даже травяная ножка имеет духа-хозяина".

КНЯЗЕЦ ОНОГОСЧУТ

Из могил, виденных мною, заслуживают наибольшего внимания в научном отношении следующие: могила мальчика «Хонторӯн» (рис. 20) как погребение с лошадью, находится в бывшем Угулятском наслеге, между озерами Уолба и Ангалынгда, и могила князца Оногосчута, его жены и сына «Батарҕ̄āнча» в бывшем Оногосчутском наслеге у оз. Ангала или Сайылык.

Вот что рассказывают в легендах о жизни князьца.

Знаменитый князец Батулинского наслега Оногосчут, или Болтор Ыраев, как именуют его современные официальные документы, был родом из Якутска и жил, приблизительно, лет 180 тому назад.

В те времена якуты, жившие около Якутска, ездили в пределы Батулинского района промышлять лисицу и других дорогих зверей. Родной отец Оногосчута умер тогда, когда будущий князец только еще должен был появиться на свет. Умирая, отец его передал свою жену работнику Ыраю, который и стал приемным отцом родившегося мальчика.


Рис. 26. „Травяная ножка".

Когда Оногосчут подрос, приемный отец его Ырай стал ездить вместе с ним в Батулинские края. В одной из самых захолустных местностей Ырай слег и умер от какой-то неизвестной болезни. Будущий князец в это время был подростком и находился при отце. Понятно, что он не мог похоронить отца без чужой помощи, бродячие же эвенки, очень боявшиеся мертвых, старались далеко объезжать шалаш Оногосчута.

Мальчик решился на хитрость: он положил своего отца в виде спящего на скамейку и накрыл одеялом; затем убил одного коня, наварил мяса и стал ожидать проезжих. На счастье, скоро приехали ничего не знающие эвенки. Оногосчут пригласил их к себе покушать мяса.

Эвенки, не подозревая хитрости, вошли в шалаш и, увидев спящего человека, не обратили внимания.

Когда гости уничтожили угощение, Оногосчут взял в руку топор и сел на порог и затем, угрожая тому, кто посмеет его ослушаться, приказал обмыть труп отца и выкопать для него могилу. Эвенки, удивленные смелостью мальчика, исполнили его приказание.

После похорон отца Оногосчут поехал в Якутск и оттуда вместе с матерью переселился на житье в нынешний 1-й Батулинский наслег и здесь обжился, разбогател и даже стал князьцом. Он под конец своей жизни принял крещение под именем Василия. Об Оногосчуте якуты рассказывали следующее:

„Оногосчут был человеком необыкновенным, одаренным большими способностями. Он мог узнавать по вкусу земли — счастливая ли она для жизни человека. Умер он в глубокой старости и отличался на редкость крепким здоровьем и счастьем, которое он получил от пестрого орла («Џаӡыл тоjон»).

„Одно лето Оногосчут проболел ногой, и это случилось, когда он жил у оз. Ангала. Выздоровев, князец переехал отсюда и проклял это место, и оно обратилось в болотистую низину («мāр»).

„Оногосчут имел двух охотничьих собак: «Сӯрäх» и «Бöктӯргä», приведенные знаменитым шаманом от «āсāкāн'ов».

«Бöктӯргä» отличалась быстротою, и ее брали с собою на охоту. «Сӯрäх» никуда не брали: она жила около дома в выстроенном для нее амбаре, двери которого были устроены так, что собака по своему желанию могла открывать и закрывать их. «Сӯрäх» сама уходила за добычей и приносила князьцу черных лисиц. Обе собаки содержались в большом почете: их кормили исключительно маслом и жирным мясом.

„Во времена Оногосчута жил на оз. Мусаны воспитанный брат его Дохсун Ларион.

„Однажды весною, когда еще не сошел снег, Ларион увидел бегущую «Сӯрӓх» с черной лисицей на спине. Желая отнять лисицу, Ларион вскочил на коня и пустился в погоню за собакой. «Сӯрӓх» бежала очень быстро, и Ларион не мог догнать ее и, дойдя до перелеска, отделяющего оз. Багаджа от оз. Ангала, где жил Оногосчут, принужден был возвратиться обратно.

«Сӯрӓх», прибежав к дому, с визгом стала царапать дверь. Оногосчут вышел и по изнуренному виду собаки догадался, что это неспроста, и снарядил четырех человек выслеживать. Следы явно говорили о погоне и привели как раз к дому Дохсун Лариона. Доказательство было налицо: знаменитая лошадь Лариона стояла в поту.

„Чтобы замять это дело и не доводить его до суда, Ларион принужден был отдать этого коня Оногосчуту.

„Зимою к Оногосчуту приехал русский «тойон» (чиновник). Князец, увидав его, запер двери и не пустил, говоря, что он привез с собою оспу и, если на улице не разденется догола, то не впустит. Делать было нечего, до жителей далеко, и «тойон'у» пришлось исполнить пожелание князьца. Он разделся и закопал свою одежду в снег, и вся она в миг сгорела, испуская тяжелый серный запах. Оногосчут щедро одарил «тойон'а» за пережитую неприятность". (Батулинский наслег, Максим Николаев).

„Несмотря на принятие христианства, знаменитого князьца хоронили по-язычески. Хотели по старинному обычаю зарыть вместе живого человека, но последний убежал. Как раз в это время умер естественной смертью один молодой парень, его похоронили „седлальщиком", вместо убежавшего. Передают также, что вместе с князьцом зарыли живого коня. На дереве около могильной насыпи имеется перекладина, на которой когда-то висела шкура лошади, убитой на поминках". (Батулинский наслег).

Жена князьца умерла язычницей: она отказалась креститься, говоря, что на том свете не встретится с умершими раньше родственниками; поэтому ее могила не имеет креста.

По рассказам, могилы Оногосчута и его жены выкопаны очень глубоко и в них засыпано около 30 фунтов серебра и много различной утвари.

Прилагается также рисунок могилы сына Оногосчута — «Барганча», — умершего язычником еще до крещения отца. Если это справедливо, могила заслуживает большого интереса. Креста на ней нет.

Мне удалось найти документ, имеющий значение для выяснения времени жизни князьца, а именно: „Датную выпись" от 1759 г. из Якутской воеводской канцелярии на имя князца Болторы Ыраева, копия с которой хранится у меня.

———

Представления орочей о вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов, изображенные на „карте"

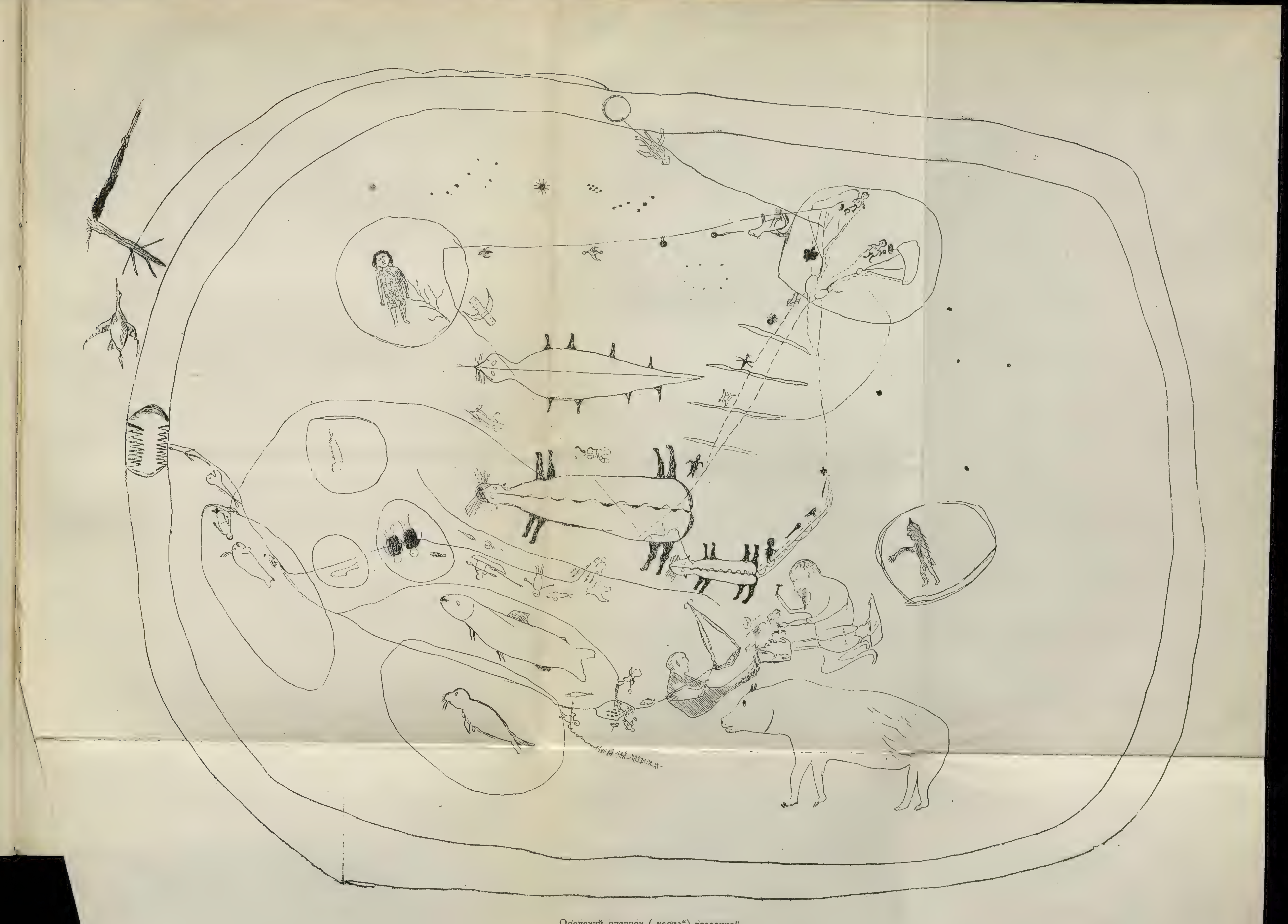
В. А. Аврорин и И. И. Козьминский

Проф. В. Г. Богораз неоднократно выражал пожелание, чтобы во время этнографических экспедиций все, что только возможно, не исключая и самых отвлеченных религиозных представлений, при удобном случае получало графическое выражение на бумаге. Следуя этому пожеланию, мы и предлагаем вниманию читателей „карту" вселенной, исполненную самими орочами осенью 1929 г.

В том году Музеем антропологии и этнографии им. Петра Великого Академии Наук СССР была организована Орочская этнографическая экспедиция, в состав которой входили: научный сотрудник Музея И. И. Козьминский и студент Ленинградского Государственного университета В. А. Аврорин. Идея организации и определение задач этой экспедиции принадлежали скончавшемуся за два года до ее осуществления проф. Л. Я. Штернбергу. Экспедиция работала в течение четырех месяцев на материковом побережье Татарского пролива, занимаясь изучением этнографии и языка орочей. Вначале работа велась на р. Хади, впадающей в бухту Советская гавань, а затем была перенесена на р. Тумнин, по которой расселена большая часть орочей.

Во время работы на р. Хади нам пришлось присутствовать на похоронах одного орочского мальчика. Цикл похоронных камланий исполнялся его бабушкой, довольно известной и авторитетной в среде местных орочей шаманкой. В связи с описанием процесса похорон у нас возникла идея изобразить на бумаге представления орочей о путях странствования души умершего. Шаманка не отказала нам в своей помощи. В результате появилась небольшая „карта" маршрутов души умершего человека. К сожалению, карта эта не сохранилась.

Работая на р. Тумнин, мы встретили в сел. Хуту-дата, километрах в ста от устья, старейшего и крупнейшего по всему Татарскому побережью орочского шамана Савелия Хутунка, которому в то время было более



Орочский рисунок („карта“) вселенной.

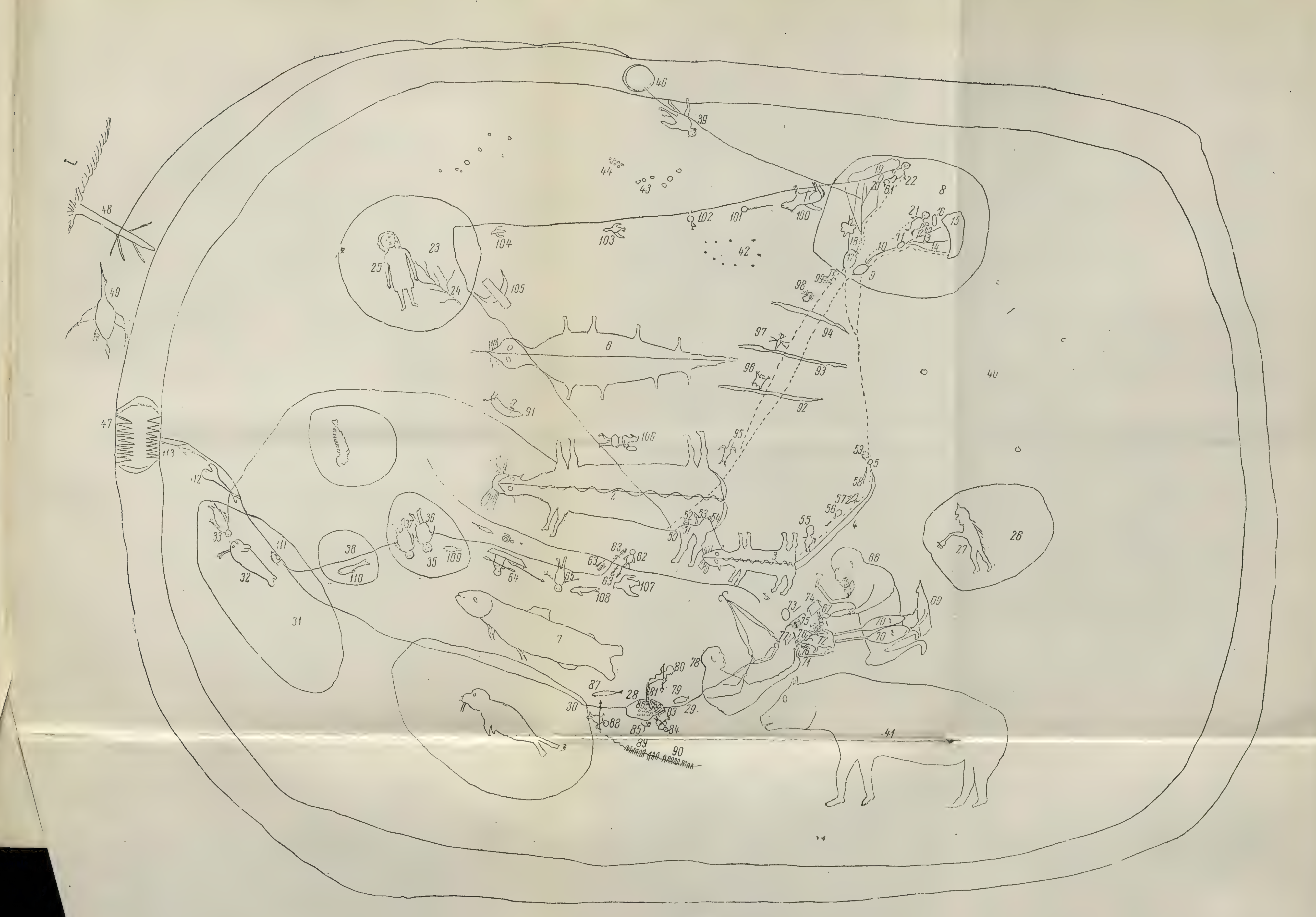


Схема с нумерацией деталей.

семидесяти лет. Ему была показана „карта“, составленная по указаниям шаманки, и он подверг ее жестокой критике, весьма неодобрительно отозвавшись о профессиональных познаниях и достоинствах нашего первого консультанта. Савелий Хутунка охотно согласился сделать „настоящую“ карту вселенной со всеми необходимыми подробностями, но только не здесь, где он был в гостях, а у себя дома, на Чепсаровском острове.

В сентябре, спускаясь по р. Тумнин к морю, мы остановились на Чепсаровском острове, в небольшом селении, где жил Савелий. На большом листе писчей бумаги размером 109×70 см в течение 3—4 дней была нарисована простым карандашом интересовавшая нас „карта“. Всего на эту работу было затрачено не менее 15—20 часов, причем первый вечер рисовал сам шаман, но потом он решил, что у него получается недостаточно „красиво“, и для дальнейшей работы привлек в качестве исполнителей двух молодых орочей. Сам Савелий и его „художники“ работали с необыкновенным увлечением. Работа над „картой“ привлекала в корьевой балаган Савелия все мужское население небольшого стойбища. Критические замечания и советы присутствовавших орочей придавали работе характер коллективного творчества, в котором первое и последнее слово всегда оставалось все же за старым шаманом.

В связи с этим не лишним будет сказать несколько слов о профессиональном и дилетантском шаманстве. Профессиональных шаманов у орочей было немного, но каждый взрослый ороч, независимо от пола, в душе считал себя немножко шаманом. К помощи настоящих шаманов прибегали только в исключительных случаях, в остальном же каждый считал себя в праве устанавливать непосредственные „сношения“ с духами. В каждом, даже самом маленьком, селении ежедневно с наступлением вечерней темноты можно было слышать в разных местах ритмичные удары в бубен и негромкое пение или бормотание шаманов-дилетантов. Каждый ороч безоговорочно верил в силу профессиональных шаманов и признавал некоторые шаманские способности за самим собой, всех же остальных считал совершенно бессильными. На этой почве орочи постоянно добродушно подтрунивали друг над другом. Между прочим, орочи, признавая „пользу“ настоящих шаманов, не были, однако, полностью довольны ими. По их представлениям, некоторые из профессиональных шаманов на высшей ступени своей квалификации (всего таких ступеней, кажется, три) начинают питаться душами людей. Орочи считают, что раньше их народ был очень многочисленным, теперь же он насчитывает немногим более пятисот человек. Одну из причин такого резкого сокращения числа орочей они и видели в появляющейся у шаманов потребности питаться душами людей.

После сказанного выше станет понятной известная осведомленность любого ороча в тонкостях шаманской специальности, которая, однако, не мешает им с уважением прислушиваться к тому, что говорит настоящий шаман.

Чтобы не портить оригинала всякого рода пометками и надписями, В. А. Аврориным сделана была от руки чернилами копия готовой „карты“ приблизительно в натуральную величину.

На копию была нанесена порядковая нумерация всех деталей и орочские названия некоторых из них. После этого в соответствии с порядковой нумерацией деталей „карта“ была подробнейшим образом описана.

За время Великой Отечественной войны материалы, связанные с описанием „карты“, пропали, и их пришлось восстанавливать по памяти и отчасти по черновикам.[1]

Мы думаем все же, что даже в таком, несколько сокращенном виде предлагаемое описание „карты“ может представить известный интерес для этнографии и истории первобытной религии и мышления.

В центре „карты“ нарисован наш материк *1* (Европа и Азия), представляющийся орочам в виде обращенного головою на юг восьминогого безрогого лося («бэјдуни сагды на») с большими пышными усами, который на карте для удобства изображен в распластанном виде. Спинной хребет его («на никтани») *2* представляет собою горную цепь, состоящую из девяти вершин. Хребет этот делит нашу землю на две равные части: восточную и западную. На восточной половине земли живут орочи и их ближайшие родственники и непосредственные соседи. На западной половине живут русские и все остальные народы. На голове лося расположен Китай. Такое неравномерное распределение населения на земле получилось, по мнению орочей, в сравнительно недавнее время. Раньше же орочей, как они говорят, было так много, что пролетавшие над ними стаи лебедей совершенно чернели от дыма их костров. Наши леса — это шерсть лося («на н'уктэни»), животные — его паразиты («на хумани»), а птицы — это вьющиеся над ним мошка и комары («боа гамактани»). Иногда лось, устав стоять неподвижно, переступает с ноги на ногу, и в результате этого получаются землетрясения. На нашей земле живет огромный медведь («угули»), являющийся земным хозяином всех промысловых зверей. По чисто техническим причинам он изображен не на земле, а в правом нижнем углу „карты“ *41*.

Прямо под лосем, изображающим землю, расположен второй точно такой же лось *3*. Это загробный мир («буни нани»). На „карте“ второй лось нарисован, опять же по чисто техническим причинам, несколько ниже и правее первого лося, к тому же в значительно уменьшенном по сравнению с ним виде. В загробном мире почти всегда темно; светло бывает только тогда, когда солнце, вращаясь вокруг земли, проходит сбоку от обоих лосей и своими косыми лучами ненадолго и неярко освещает спину нижнего лося. Загробный мир — это точная копия земли, вернее, как бы зеркальное и негативное ее отражение. Там все наоборот: старик, попадая в загробный мир, превращается в ребенка, ребенок — в старика, умный — в глупого, удачливый — в неудачника, весельчак — в унылого скептика, целая вещь — в разбитую, сломанную или разорванную, хорошая вещь — в плохую, и наоборот. Следствием такого представления о загробном мире является то, что орочи, хороня покойника, кладут в гроб изорванную

---

[1] Часть черновиков сохранилась у Е. П. Орловой и была ею любезно предоставлена в наше распоряжение.

специально для этого одежду, разбитую посуду и поломанное охотничье снаряжение.

К крупу нижнего лося примыкает своим устьем река *4*, ведущая в верхний заоблачный мир («буни улини боаӡеты»). Верховье реки упирается в отверстие («боаӡеты саӈа») *5* в некоей внутренней (малой) небесной сфере, ведущее в верхний мир.

Западнее нашего материка расположен еще один материк в виде дракона («мудур») *6* с жалом, усами, ветвистыми рогами, восемью конечностями и восьмивершинным горным хребтом на спине. По словам шамана Савелия, это, „однако, Америка".

На восток от нашей земли лежит Сахалин *7* — рыба лососевой породы с семивершинным горным хребтом на спине, наполовину синяя, наполовину красная. Горные хребты на спинах дракона (Америки) и рыбы (Сахалина) на „карте" не изображены.

В верхнем мире, над нашей землей и севернее ее, находится лунная земля («бē на») *8*, изображенная на карте выше и правее лосей. В восточной части лунной земли расположены недалеко друг от друга два моря. Одно из них *9* — медвежье («дуэнтэ нāмуни»). В него впадает медвежья река *10*, которая в свою очередь вытекает из озера *11*. В это озеро в одном и том же месте впадает три небольших реки: *12, 13, 14*. В районе верховьев этих рек расположено большое озеро *15* вытянутой формы. Восточнее имеется особое ледяное место, не отмеченное на „карте". Западнее (на „карте" выше и левее) — угольное место, залежь древесного угля («jактамачи») *16*. Второе из расположенных рядом морей — тигровое («дусэ нāмуни») *17*. В него впадает тигровая река *18* с несколькими притоками, в районе верховьев которых расположено большое озеро *19* вытянутой формы, такое же, как в медвежьей половине лунной земли. На восток от него также имеется ўгольное место *20*. В западной части лунной земли между большими озерами находится сама луна («бē»), представляющая собою светящийся диск с равной ему по размеру почти непрозрачной крышкой («бē кумтани»). Крышка соединена с лунным диском осью, лежащей на окружностях обоих дисков. Лунный диск неподвижен, а диск-крышка все время медленно вращается на оси, результатом чего является непрерывная смена фаз луны. Луна на „карте" не нарисована.

На медвежьей половине лунной земли живет „старуха" (жена) хозяина медведей («дуэнтэ мамачани») *21*; на тигровой половине лунной земли живет „старуха" хозяина тигров («дусэ мамачани») *22*. Речь о них будет ниже. Сами „хозяева" медведей и тигров представляются орочам в виде антропоморфных существ. Все живущие на нашей земле медведи и тигры — это их собаки.

Над нашей землей, южнее ее (на „карте" — выше и левее), находится солнечная земля («сеу нани») *23*, по которой протекает река *24* с большим количеством притоков. На солнечной земле живет солнечная девушка *25* с ослепительно светящимся лицом. Видимое нами солнце и есть ее лицо.

В северной стороне вселенной расположено холодное ледяное море *26*, в котором живет его злой дух *27*, мохнатое, однорукое, одноглазое антропоморфное существо с остроконечной головой.

Северо-восточнее Сахалина (на „карте“ — ниже и правее) расположено небольшое проточное озеро *28*, играющее большую роль в формировании душ шаманов. Подробнее о его назначении будет сказано далее. С севера в него впадает река *29*. Другая река вытекает из этого озера и соединяет его с моржовым морем *30*. Юго-западнее (левее и несколько выше) находится китовое море *31*, хозяин которого изображен в его центре *32*. Хозяин китового моря питается живущими в этом море человеко-рыбами *33*. Западнее *34* изображено море хозяина рыб («сугзеса эзэни ӈамуни»), в котором рождаются все рыбы. Сам хозяин рыб («сугзеса эзэни») представляет собою большого размера рыбу с человеческой головой. Это очень злое и опасное существо. На спине у него девять злых духов-помощников. Северо-восточнее расположено море хозяина воды («тэму ӈамуни») *35*. В нем живут хозяин воды («тэму») *36* и его „старуха“ (жена) («тэму мамачани») *37*. Когда хозяин воды поймает рыбу лососевой породы, его жена чистит рыбу, и чешуя превращается в рыб. Рыбы направляются к берегам земли. Этим орочи и объясняют массовый ход лососевых (симы, кеты, горбуши). Между морем хозяина воды и китовым морем находится еще одно небольшое море *38*, служащее загробным миром для утопленников («тэму бунини»).

Прямо над землей (на „карте“ — в самом верху) имеется особое обезьянье небо. В нем живут необыкновенно злые крылатые обезьяны («моне») *39* — духи черной оспы. На уровне лунной и солнечной земель расположен целый ряд созвездий. На „карте“ ниже и чуть правее лунной земли изображена Большая Медведица, но как созвездие из четырех звезд *40*. Это шкура огромного медведя («угули насани»), такого же, как нарисованный в правом нижнем углу „карты“, убитого верховным небесным божеством — творцом вселенной, по имени Хадау, о котором речь впереди. Шкура эта распялена для просушки на четырех кольях.

У орочей существует и другое толкование „Большой Медведицы“, включающее в это созвездие все восемь звезд. Согласно второму толкованию, это амбар на четырех сваях, в который забрался медведь. От тяжести медведя одна свая амбара покосилась. К амбару подкрадываются три охотника: старший брат («ака»), младший брат («ноко») с собакой («инаки») и посторонний человек («хонто ни»).

Левее лунной земли изображено какое-то созвездие, состоящее из десяти звезд, расположенных неправильным овалом *42*. Еще левее — созвездие Орион *43*, затем Плеяды — созвездие из семи звезд, называемое орочами „Семь девушек“ («надан хатала») *44*. Это орочские девушки, взятые на небо тем же Хадау. Одиночная звезда *45*, расположенная еще левее, — повидимому, Венера. На самом краю этой цепи созвездий изображена еще раз „Большая Медведица“, включающая в себя все восемь звезд. Впрочем, не исключена возможность, что первыми четырьмя звездами здесь изображена не „Большая Медведица“, а какое-то другое созвездие.

Вся „вселенная“ заключена в сферическую оболочку (небесную сферу), которая изображена на „карте“ двумя параллельными линиями, опоясывающими „вселенную“. Внутренняя поверхность этой сферы («н'аӊн'а») твердая, голубого цвета. Это видимое нами небо. Наружная поверхность сферы мягкая, как вата. Она называется „крышкой неба“ («н'аӊн'а кума̄ни»). Над самой землей в этой сфере есть небольшое круглое небесное отверстие («н'аӊн'а саӊгани») *46*. Мы его видим: это Полярная звезда. На юг от нашей земли имеется еще одно отверстие в небесной сфере, *47*, которое называется „небесным ртом“ («н'аӊн'а амани»). Это два расположенных друг против друга ряда остроконечных скал по девять в каждом ряду. Оба ряда находятся в непрерывном движении по горизонтали вправо и влево, но в разных направлениях, примерно так же, как движутся „ножи“ в машинке для стрижки волос.

На наружной поверхности земной сферы, недалеко от „небесного рта“, растет железное дерево *48* с тремя ветвями (на „карте“ оно по случайным обстоятельствам изображено вверх ногами). Это дерево мифической железной птицы «кори» *49*, которая изображена рядом. Нос ее представляет собою пешню, концы крыльев — сабли, хвост — копье на медведя.

Этим мы заканчиваем „топографическое“ описание „карты“ и переходим к описанию странствований душ умерших.

Как только человек умрет, душа его, по представлениям орочей, отправляется в загробный мир («буни»). Следует отметить, что, в отличие от всех соседних и родственных народностей, орочи считают, что душа умершего отправляется в загробный мир не в сопровождении шамана, а одна. Начало ее пути отмечено на „карте“ цифрой *50*. Вскоре она доходит до ответвляющейся вправо от прямой дороги тропинки *51*, ведущей в загробный мир для душ собак («инаки бунини»). Если это душа легкомысленного человека, то она из пустого любопытства свернет на эту тропинку и услышит лай собак. Любопытство приведет ее в конце концов в собачий загробный мир. Там собачьи души начинают щекотать ее, играть с нею. Вернуться оттуда душа человека не может. Это вторая причина, приводящая, по мнению орочей, к сокращению их количества. Душа же человека положительного с прямого пути не сворачивает и проходит мимо этого ответвления. Через три дня она встречает на своем пути столик *52* с приготовленной для нее пищей. Пообедав, душа продолжает свой путь. Через сутки она добирается до конусообразного корьевого балагана («балаӡо») *53*, переночевав в котором, отправляется дальше. К концу следующих суток душа приходит на высокую скалу с вертикально направленным сквозным отверстием *54*. Здесь душа теряет сознание и через отверстие падает на землю загробного мира («буни нани») *3*. Очутившись в «буни», душа приходит в сознание. Пять поколений живет здесь душа умершего. После этого она отправляется вверх по реке «буни улини» *4* в заоблачный мир. Сначала она идет в виде железного старика *55* с посошком, затем превращается последовательно в железную стрелу *56*, в железную утку *57* и, наконец, в самом верховье реки — в железного червяка *58*. В таком виде она проскальзывает через отверстие во внутренней небесной сфере *5*

и продолжает свой путь железной бабочкой *59*. Бабочка эта летит по „дороге угольного места“ («jактамачи хоктони») на лунную землю *8*. Еще не долетев до лунной земли, она решает, к которой из двух живущих на лунной земле старух ей направиться.

Прилетев на лунную землю, она по одной из двух рек направляется к „медвежьей“ или к „тигровой“ старухе. Некоторое время душа живет в районе верховьев одной из рек, а потом поступает в распоряжение той или иной старухи. Старуха выкармливает душу древесным углем, который она берет из угольного места («jактамачи») *16* или *20*. После этого душа принимает вид гриба-дождевика *60* или *61*, и старуха сбрасывает ее с лунной земли. Душа падает на нашу землю, попадает в какую-нибудь женщину, и в результате этого родится новый человек. Если в прежней земной жизни это была душа мужчины, то теперь родится девочка, и наоборот. Всякого рода родимые пятна на теле человека рассматриваются орочами как следы ушибов, порезов и других повреждений того человека, которому ранее принадлежала его душа. Их они считают одним из наиболее убедительных свидетельств реальности переселения душ.

Иначе складывается судьба души утонувшего человека. Ее похождения изображены на участке „карты“, расположенном между нашим материком (лосем) и Сахалином (рыбой). Фигура *62* изображает будущего утопленника. Линия, на которой он стоит, обозначает поверхность воды. Номером *63* обозначены ритуальные заструженные палочки, известные в этнографической литературе под аинским названием «инау». В данном случае ими отмечено место, где утонул человек. Линия, идущая вниз от этого места, а затем поворачивающая налево, — река подводного мира. По ней на маленькой дощатой оморочке (маленькой плоскодонной лодочке с двулопастным веслом) разъезжает злой дух хозяина воды («тэму амбани») *64* и охотится за душами утопленников. Обнаружив душу утопленника *65*, он ловит ее острогой и везет к хозяевам воды. Выше оморочки этого злого духа на „карте“ изображены для создания обстановки два представителя морской фауны. Получив душу утопленника, хозяева воды отправляют ее в загробный мир для утопленников *38*, на излечение. После излечения душа утопленника поселяется навсегда в море хозяина воды («тэму намуни») *35*. Вернуться на землю она уже не может. В этом орочи видят еще одну, третью, причину сокращения их численности. Впрочем, если шаман начнет камлать над утопленником до того, как его душа будет поймана злым духом хозяина воды, не исключена возможность возвращения души на землю, и тогда утопленник может притти в себя,[1] или, когда это уже невозможно, душа его, проделав тот же путь и те же трансформации, что и душа обычного покойника, приобретает способность к дальнейшему перевоплощению.

---

[1] Душа может временно „покидать“ тело человека (обычно в этих случаях человек теряет сознание), и если ее отсутствие продолжается недолго, человек может остаться в живых.

Животные, по представлениям орочей, также имеют душу, и души их тоже обладают способностью переселяться.[1] Все души так или иначе погибших животных попадают на ту половину лунной земли, которой владеет хозяин тигров. Каждую осень хозяин тигров («дусэ эзэни») сбрасывает на нашу землю большее или меньшее количество душ животных.

Чрезвычайно интересны представления орочей о формировании и путешествиях душ шаманов.

Души шаманов создаются верховным небесным божеством Хадау, имеющим облик седобородого старца *66*.[2] На „карте" изображено, как Хадау выковывает из железа душу шамана *67* на наковальне, имеющей вид безрогого лося *68*. Ему помогает его дух-помощник («бучу») *69*, раздувающий меха («кугу») *70*. Фиг. *71*, представляющая собою две сходящиеся под прямым углом жирные линии, обозначает место для угля. Горном служит железная жаба *72*. «Бучу» надувает ее через задний проход мехами, и изо рта ее вырывается пламя. Вместе с душой для каждого шамана Хадау выковывает его ритуальные атрибуты: бубен («унту») с колотушкой *73*, шаманскую юбку *74*, пояс с побрякушками *75*, а также и духов-помощников. Последние изображены как начатые, но не выкованные до конца. Здесь мы видим начатые изготовлением фигурки *76*: собаки («инаки»), рыбы («сугзеса»), утки («гаса») и змеи-гадюки («мики»).

Когда душа шамана со всем необходимым для нее изготовлена, она поступает в распоряжение жены Хадау («хадау мамачани») *78*, которая кладет ее в каменную люльку *77*, подвешенную на двух железных змеях. Вынянчив душу шамана, «хадау мамачани» превращает ее в рыбу *79* и выпускает в реку *29*, берущую свое начало от самой каменной люльки. По этой реке душа шамана спускается в озеро *28*, где ее ждет целый ряд испытаний. В виде рыбы душа шамана плывет у западного берега озера. Там ее подкарауливает злой дух *80* с острогой. Если душа шамана увернется и проплывет мимо, то дальше она встретит каменный помост *81*, по которому взад-вперед бегает собака *82*. Она тоже подкарауливает душу шамана и пытается ее поймать. Душа шамана вынуждена повернуть обратно и попробовать проплыть у восточного берега. Но и здесь ее ждет испытание. У самого устья реки она встречает заездок *83*. Около заездка стоит еще один злой дух с каменным молотком *84*, которым он глушит рыбу — душу шамана. Затем он несет ее в свой балаган *85*, приводит в чувство и уговаривает отведать человечьего мяса. Если ему это удается, то шаман, в которого впоследствии вселится эта душа, будет питаться душами людей и грызть покойников. Такую душу шамана злой дух выпускает в озеро. Если же душа шамана не поддастся уговорам злого духа, то он сам пытается ее съесть. Однако ловким и сообразительным душам удается вырваться и убежать в озеро. Проплыв между девятью подводными кам-

---

[1] Повидимому, это касается только промысловых животных.

[2] Хадау вместе со своей „старухой" (женой) создал вселенную. Жена Хадау, по представлениям орочей, создала нашу землю и Сахалин. Хадау убил свою жену.

нями *86*, душа выбирается из этого опасного озера и плывет по реке, соединяющей его с моржовым морем *30*. Плывет она опять в виде рыбы *87*. У устья этой реки душу шамана ждет последнее и самое опасное испытание. Здесь ее поджидает сам Хадау *88* с гарпуном, ремень которого держат девять духов с остроконечными головами («бучу») *89* и девять духов с круглыми головами («мане») *90*. Хадау без промаха попадает гарпуном в каждую рыбу, и если это слабая душа, то убивает ее, если же душа достаточно сильна, то она плывет дальше с наконечником гарпуна в спине и увлекает за собою всех восемнадцать духов, держащихся за ремень. Впоследствии они становятся его ближайшими духами-помощниками.

В моржовом море душа шамана приобретает человеческий облик. Хадау снабжает ее самоходной лодкой. Душа шамана садится в середину лодки, в носу и на корме садится по одному духу-помощнику, а остальные садятся в кормовой половине лодки и держат душу шамана за пояс, в который превращается ремень гарпуна. На лодке душа шамана плывет по моржовому *30*, затем по китовому *31* морю, проплывает мимо моря хозяина рыб *34* и подплывает *91* к берегам нашего материка, где и происходит вселение ее в того или иного человека с тем, чтобы превратить его в шамана-профессионала.

Последнее, о чем можно рассказать в связи с описанной „картой", — это „маршрут космических путешествий" душ профессиональных шаманов. „Путешествия" эти совершаются в момент камлания. Дикой пляской, сопровождаемой пением и сильными ритмичными ударами в бубен, шаман приводит себя в состояние транса. В изнеможении садится он на земляной пол балагана и, уже слабо ударяя в бубен, упавшим голосом продолжает петь. В этот момент „душа покидает его и отправляется в далекий и трудный путь". В своей песне шаман рассказывает притихшим слушателям, где пролетает его душа и что она видит.

Чаще всего мотивом такого путешествия служит желание предсказать, что произойдет на земле в ближайшем будущем: много ли будет промыслового зверя зимой, каким будет ход лососевых летом и осенью, будет ли наводнение, какова будет глубина снега и т. п. Реже — необходимость обратиться с той или иной просьбой к могущественным духам, населяющим небесный мир. Иногда такие путешествия „совершаются" шаманами только для того, чтобы продемонстрировать перед окружающими свои возможности и тем самым поддержать и укрепить свою репутацию.

Чаще всего шаманы, вернее их души, путешествуют на лунную землю. Между нашей и лунной землями есть три расположенных одно над другим облака: *92*, *93*, *94*. От земли до первого облака душа шамана летит в виде стрижа *95*, от первого до второго облака — в виде летучей мыши *96*, от второго до третьего облака — в виде стрекозы *97*, затем она превращается в паука *98* и поднимается по паутине, спускающейся с лунной земли, и, наконец, около самой цели своего путешествия она становится кузнечиком *99* и одним прыжком вспрыгивает на лунную землю.

В малоснежные зимы, когда охотникам трудно догонять зверя, шаман отправляется на лунную землю за снегом. Поднявшись на нее описанным

выше способом, он идет на северо-восточную оконечность лунной земли, где имеется упоминавшееся ранее ледяное место. Шаман берет там кусочек льда размером хотя бы со спичечную коробку и бросает его на нашу землю. Ударяясь поочередно о три облака, этот кусочек постепенно все больше и больше размельчается и, превращаясь в снег, падает на нашу землю. Обратный путь шаман проделывает с теми же превращениями, что и в пути на луну.

Шаманы могут совершать путешествия и на солнечную землю, но делают это значительно реже, так как ничто, кроме жажды подвига, не влечет их туда. Путешествие это сопряжено с большой опасностью. Каждому будет стоить большого труда удержаться от взгляда на живущую там девушку, а одного лишь, даже самого мгновенного, взгляда на ее сверкающее лицо достаточно для того, чтобы ослепнуть. К ней нельзя даже подходить ближе определенного расстояния — можно сгореть. Попасть на солнечную землю прямо с нашей земли нельзя. Для этого шаман должен сначала побывать на лунной земле, от которой идет единственная дорога к солнцу. Начинает свой путь душа шамана на пегасе (крылатой лошади) *100*, затем на клубке ниток *101*, на крылатом тряпичном мяче *102* пролетает среди созвездий, потом пересаживается на птицу *103*, а к самой солнечной земле подлетает в железной лодке с крыльями *104*. С солнечной земли шаман спускается на нашу землю в крылатом железном гробу с девятью поперечными скрепами *105*. Перед самой землей гроб исчезает, и душа шамана *106*, спустившись на землю, возвращается к своему хозяину.

Еще более трудным и опасным подвигом, таким, на который могут решиться только шаманы наивысшей квалификации, считается путешествие за пределы нашей вселенной. Этот дальний путь душа шамана начинает в виде совы *107*. Так она долетает до начала подводной реки, о которой рассказывалось выше, и, превратившись в нерпу *108*, плывет по этой реке на юг. Через море «тэму на̄муни» *35* она плывет камбалой *109*, через «тэму бунини» *38* плывет морской рыбой *110* другой породы. Попав в китовое море *32*, она превращается в ежа, для того чтобы ее не проглотил кит, затем, по выходе из этого моря, она опять превращается в рыбу *112* и плывет к отверстию в большой небесной сфере, называемому, как уже указывалось выше, «н'аӈн'а амани» *47*. Здесь душу шамана ждет едва ли не самое трудное испытание. Она должна проявить совершенно невероятную ловкость и проскочить в одну из щелей, образующихся лишь на одно мгновение между движущимися скалами. Это не менее трудное испытание, чем то, которому Одиссей подвергался в проливе между Сциллой и Харибдой. Чтобы облегчить себе выполнение этой трудной задачи, душа шамана превращается в небольшую крылатую змею *113* и при наличии у нее нужной ловкости и сообразительности проскакивает через „небесный рот" за пределы нашей вселенной, в царство мифической железной птицы «кори».

После столь трудного испытания душа шамана в образе птицы садится на дерево *48*, принадлежащее «кори», причем более сильные и квалифицированные шаманы садятся на верхней ветке, шаманы послабее — на второй

ветке, а еще более слабые — на нижней. Здесь подвергается испытанию выносливость шамана. Если он устал, то ему не устоять против одолевающего его сна, а заснув, он сваливается с дерева, увязает в топкой внешней поверхности небесной сферы и погибает. Сильный шаман не спит и после отдыха продолжает свой путь в направлении к «н'аңн'а саңгани», через которое он проникает в пределы нашей вселенной и спускается на лунную землю, по пути на которую он должен еще раз продемонстрировать свою ловкость, увертываясь от нападающих на него злых духов в облике крылатых обезьян («моне») *39*. С лунной земли душа шамана обычным порядком спускается на нашу землю.

Орочи говорили, что раньше были такие сильные шаманы, которые могли спускаться в загробный мир («буни»), причем возвращались они оттуда не непосредственно, а через лунную землю. От них орочи и узнали об устройстве загробного мира. Теперь таких сильных шаманов не бывает

Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана

Е. Д. Прокофьева

I

Прежние верования селькупов отражали в себе следы ранней стадии анимистических представлений. Селькупы не имели богатого, четко выраженного пантеона богов, которые характеризовались бы определенными качествами, определенной сферой деятельности.

Понятие о главном божестве было у них смутно, и характеристика его неопределенна. Селькупы именовали верховное божество — «ном» „нум". Так же они называют и небо, погоду.[1] Этот термин существовал и в языках древних самоедских-саянских племен (моторский: «нум» — 'небо'; камасинский: «нум» — 'гром'; котский: «нум» — 'небо'; тавгийский: «нум» — 'небо', 'бог').

Повидимому «нум» все же в основном заключает понятие неба, и поклонение «нум'у» было в недавнем прошлом поклонением небу. В языке селькупов имеется более позднее обозначение неба — «нун шунчи» — 'неба [бога] внутренность' («шунчи» — внутренняя полость чего-либо).

«Нум» — божество, мало вмешивающееся в жизнь смертных людей («куль сӧльқумыт»). Селькупы к нему непосредственно не обращались.[2]

Более определенным являлось понятие о божестве, жившем на небе и, якобы, активно участвующем в делах людей. Ему приписывали „посылку" грома и молнии, оно „общается" с шаманами. Звали это божество «қ,ок», «қ,он». Иногда называли его «нопқ,ыль қ,он» — 'небесный' «қон». Термин этот существовал также и в древних языках саянских самоедов. (Камасинский, койбальский: «коӈ, конд» — 'господин'; моторский: «кхӓӈ, каӈ»; камасинский: «кок, кҺок» — 'голубой'; тавгийский: «кок, кон» — 'зеле-

[1] Интересным фактом является употребление этого же слова «нум» для определения продолжительности жизни человека: «нымты нут кунты илыммынты» — 'тут век свой жил', т. е. до конца жизни своей жил.

[2] Лишь в шаманских песнях — „дорогах", записанных в начале XX в., имеется обращение непосредственно к «нум'у». „Шаман поет... он поет и плачет... он бога («нумты») молит... О людских душах молит он..." (Перевод песни).

ный', 'голубой'). Вероятно, в саяно-самоедских языках древнейшее значение слова «коӈ, кок» и т. п. было также 'небо', а позднейшее — 'господин'.[1] То же значение имеет это слово и в селькупском языке. Им обозначается небесное божество, им же называли бывших селькупских князей, иноземных царей.

В шаманских верованиях селькупов встречались параллельные наименования: «нуль ӓтӓ» и «к̮,оль ӓтӓ» в значении 'небесный, божий олень'; «нуль ынты, нуль тыщя и к̮,оль ынты и к̮,оль тыщя» — в значении 'божий, небесный лук и стрела'; «к̮,оль к̮,умыт» — 'небесные люди', и т. д. Различие, однако, совершенно четкое, несмотря на единообразный перевод. Все слова с определением «нуль» (имя прилагательное от «нум» — 'небо', 'бог') относятся к предметам, животным, посвященным небу, богу; все слова с определением «к̮,оль к̮,от || н» («к̮,оль» — имя прилагательное от «к̮,ок» — 'небесный князь', 'небо'; «к̮,от || н» — родигельный падеж от этого же слова) относятся к предметам, животным, находящимся на небе.

Кроме «к̮'ок'а» верили и в другого небесного, верхнего духа, иногда его называли сыном «нум'а», чаще называли «ый», «ий». Оба небесных бога в основном считались существами добрыми, но отношение их к людям капризное.

Определеннее были представления селькупов о многочисленных злых духах, главные из них: «Кызы» — 'дьявол' и сын его «Кызын ийя». «Кызы» живет всегда под водой, в нижнем «латтарын море» — 'море покойников', где имеется «латтарыль к̮,этты» — 'покойницкий город'. Сын его «Кызын ийя» живет в чуме, стоящем у устья шаманских рек, впадающих в это море. «Кызы» и его сыну подвластны все злые духи. «Кызы» насылает на людей болезни, неудачи и прочее. «Кызы» крадет людские души, уносит их к себе в покойницкий город. Верили, что если шаман не найдет украденной «Кызы» души и хитростью не завладеет ею, не вернет человеку, то человек умирает. Постоянную борьбу ведет человек со злыми духами, живущими повсюду — и в воде, и на сопках, и в лесах.

Кроме злых духов — «лоз'ов»[2], подчиненных «Кызы», селькупы представляли себе целый ряд „хозяев", которые могут относиться к человеку, в зависимости от его поведения, плохо или хорошо, помогать ему или вредить, так как они, так же как и люди, могут быть и добрыми и злыми. К ним относили «мачиль лоз» — 'дух-хозяин леса' («мачиль» — имя прилагательное от «мачи» — 'лес'), «утк̮,ыль лоз» — 'хозяин воды' (он же — «каррӓль лоз»). Они могут помогать человеку в промысле зверя, рыбы, могут, рассердившись, не послать промысла, заплутать в лесу, перевернуть лодку, и т. п. Необходимо периодически перед промыслом приносить им жертвы — «пåры», необходимо уделять им часть добычи.

В виде особой милости они могут послать «массун няйа» — счастли-

---

1 В фольклоре имеются образы «нопк̮'ыль к̮ок'а», позволяющие считать его зооморфным божеством. Так, селькупский герой Ича бьется с «нопк̮'ыль к̮'ок'ами». Взятый на небо, он убивает одногодовалого, затем двухгодовалого «к̮'ок'а» и их мясом питается.

2 Понятие «лоз» содержит в себе раннее представление о духе. «Лоз» живет, умирает, ест, пьет, при известных условиях бывает видим и простым смертным.

вую белку, белого цвета, необычную рыбу, и долго все сородичи, а также, что еще важнее, злые духи леса, воды будут знать, что этому человеку особо покровительствует лесной, водяной хозяин. Почетом пользовались также счастливцы.

Верили, что общаться с этим миром духов, проникать даже к свирепому «Кызы» могут только особо отмеченные люди, получающие свой дар по наследству, — шаманы. Селькуп не мог стать шаманом по собственному желанию. Шаманский дар передавался по наследству от отца к сыну и к внуку. Если в семье, где отец шаман, сын не становился шаманом, то внук становился шаманом обязательно. Часто в песнях шамана-внука селькупы, помнившие песни его деда, узнавали дедовские напевы. При этом, видимо, чаще наследовал внук от деда.[1] По рассказам селькупов, по одной из шаманских дорог шаманы доходят в верхнем мире до тундры, где растут семь лиственниц, „из которых дедушка бубен делал". В шаманских песнях шаман зовет дедушкиного помощника, уговаривает духов итти „по дороге, протоптанной дедом".

Селькупы по некоторым признакам распознавали с раннего детства ребенка, которому предназначено было стать шаманом. У такого ребенка „ясные" завитки волос на макушке головы, у него высокий лоб и острый взгляд. Впоследствии такой ребенок предпочитал одиночество и с приближением к юношеским годам отличался странностями. В различные возрасты, от 14 до 15 лет, а обычно позднее, 20—21 года, селькуп, которому надлежит стать шаманом, заболевал. Неспокойный сон, галлюцинации, удрученное состояние овладевали им. Часто эти явления психического недомогания обострялись, больной падал в обморок, буйствовал, и т. д.

Родные обращались к старому, опытному шаману. Шаман камлал, отгонял от больного злых духов — «лоз'ов», узнавал: чьи «лоз'ы»-покровители призывают молодого селькупа к шаманской деятельности. Затем он объявлял сородичам, что духи шамана-отца или деда требуют, чтобы этот сын или внук стал шаманом. Шаман приказывал сородичам сделать первый шаманский атрибут — колотушку («ӄапшит»). Были убеждены, что отказаться от шаманского дара нельзя, отказавшегося от шаманской деятельности селькупа «лоз'ы» его отца или деда-шамана замучивали до смерти. На то время, пока будущему шаману делали колотушку, старый шаман давал ему свой бубен, и молодой шаман начинал камлать.

Слово «ӄапшит — ӄапшин» — 'колотушка', производное от основы «ӄам, ӄан»,[2] существующей в селькупском языке в форме «ӄамытыр...о» — 'камлать в темном чуме' и бывшей, видимо, основой глагола «камлать» и у племен саянских самоедов; «-шит, -шин» — суффикс имени орудия действия в языках саяно-самоедских племен, существующий в современном селькупском языке как «сан, сат» в словах: «мирсан» — 'тесло' (глагольная основа —

[1] Фольклорные произведения дают только одну линию наследования шаманского дара: от деда — младшему внуку.

[2] Интересно, что по записям Радлова слово «кам» в древнетюркских языках значило 'отец'.

«мир»), «корсан» — 'струг' (глагольная основа — «кор»). Таким образом «ӄапшит» значит: орудие камлания.

Колотушку делают сородичи, мужчина из рода Орла («лымпыль тамтыр») и мужчина из рода Кедровки («кăссыль тамтыр»). У нарымских селькупов колотушка называется «солак» — «солан» — 'ложка'.[1]

Получив колотушку, молодой шаман начинал камлать, при этом он бил себя по левой ноге и пел свои первые песни. Обычно это приурочивалось или к прилету птиц весной, или к осеннему отлету. В первое время он уходил в тайгу, или в пустой чум, или уединялся в собственном чуме, отворачиваясь от присутствующих. Песни его были несмелы и неопределенны.[2] В этот период он узнавал «лоз'ов»-помощников, доставшихся ему в наследство. Он переставал быть «кулыль сŏльӄуп» — 'смертным селькупом', становясь «тэтыпы» — 'шаманом'.

«Тэтыпы» называют всех шаманов вообще. Шамана называют также «сумпытыль ӄуп» — 'шаманящий человек' («сумпытыль» — причастие настоящего времени от глагола «сумпыӄо» (сэмпыӄо) — 'шаманить в светлом чуме'). Все части шаманского костюма имеют названия, производные от этого глагола, — «сомпыль ӱӄы» — 'шаманская шапка', «сомпыль порӄы» — 'шаманская парка' и т. д. Эта же основа сохранилась в ненецком шаманстве в названии для шаманской ровдужной рубахи, украшенной каймой из красного сукна — «самбурць».[3] Называли шамана и «ӄамытырыль ӄуп» — 'шаманящий человек' («ӄамытырыль» — причастие настоящего времени от глагола «ӄамытырк,о» — 'камлать в темном чуме').

До получения железной шаманской шапки шаман мог шаманить и в светлом чуме, т. е. с огнем, и в темном чуме, т. е. без огня. Он носил название и «ӄамытырыль ӄуп» и «сумпытыль ӄуп». По получении им железной шапки он в темном чуме шаманить не смел, так как это по шаманским законам селькупов не соответствовало его новому положению.

По прошествии некоторого времени молодой шаман становился спокойнее, болезненные припадки проходили. Он переставал сторониться людей. Шаманил открыто в присутствии сородичей, посторонних людей. Окружающие по песням оценивали „силу“,[4] готовность шамана к получению следующих шаманских атрибутов. Следующим давался первый бубен «нуӈа, ӈыныр».

Этот термин, «нуӈа» («нуа»), не встречается ни у одного из соседствующих и предположительно участвовавших в формировании селькупов племен. Что значит этот термин, откуда он явился у селькупов, не установлено. То, что этот термин ими, повидимому, заимствован, подтверждается

[1] Вероятно это слово заимствовано селькупами от кетов, у которых «салан» называются подвески к колотушкам, и перенесен на колотушку в целом. По звучанию и по форме ассоциируется с селькупским «солак» — 'ложка'.

[2] Неопределенны в том смысле, что не обращены к определенному духу, к определенной цели.

[3] У ненцев шаман, присутствовавший на похоронах, совершавший обряд погребения, провожавший душу умершего в загробный мир, назывался «самбана». (Записи Г. Н. Прокофьева, 1921 г. Обдорские ненцы).

[4] Сила шамана, героя, обозначается термином «шаӈ». Сила физическая — «ор».

тем фактом, что у нарымских селькупов наряду с термином «нуңа» имеется общесамоедский термин «пыӡыр» (самоедские: «пенӡяр, пензер»), применительно как к бубну, так и к женскому шаманскому инструменту — варгану.

В приготовлении колотушки, бубна, парки и т. п. принимали участие мужчины и женщины. Лично шаман никогда никаких предметов шаманского костюма не изготовлял. У самоедов-ненцев бубен и прочие принадлежности шаман делал сам, женщины в этом не участвовали. У энцев все шаманские принадлежности молодому шаману готовила жена. При посвящении шамана-энца все изготовленные атрибуты жена его тщательно прятала. Шаман должен был их найти. Найдет — будет шаманом, не найдет — не будет.

У селькупов порубка дерева для бубна и колотушки производилась двумя мужчинами, причем один должен происходить из рода орла, другой — из рода Кедровки. Приготовление шкуры дикого оленя — «хор'а» — для бубна, парки, пимов, а также обтяжка бубна — производились женщинами, обязательно представительницами разных родов: одна должна была происходить из рода Орла, другая — из рода Кедровки. Железные подвески к бубну, к парке, к пимам ковались мужчинами-кузнецами («ча̊ттырӓль куп») также из тех же разных родов.

В 1925—1928 гг. в Тазовском районе по р. Турухан и ее притокам нам удалось наблюдать селькупов-шаманов различной „силы". Некоторые из них, как Андрей Безруких (жил в 6 верстах от селения Янов-стан, вниз по р. Турухану), Давид Калин (с р. Худосея), Гаврил Кыткин (с р. Таза), Иван Кагалев, Василий Тетерин, Максим Безруких, Андрей Агичев, Тама-Ира, считались опытными, старыми шаманами, имевшими полный шаманский костюм.

Особо богатый костюм имел Иван Варфоломеевич Кагалев. Ниже мы приводим описание его шаманской парки. Знаменит своими „чудесами" старик-шаман «Тама-Ира» — 'мышь-старик'. Нам о нем рассказывали, что он будто бы ловил налету пули, направленные в него, прокалывал себя насквозь, резал себя на куски, и т. п. В описываемое время он хотя и пользовался общим почетом, но шаманил очень редко: „сила не берет, стар стал". Интересны данные о шамане Василии Тетерине. Всю жизнь Василий прожил один. Он отошел от своих близких, родных, не женился. Обслуживал себя сам. Даже чум свой он ставил только там, где не было поблизости других чумов.

Наблюдали мы и молодых, начинающих шаманов: Алексея Мандакова, только что получившего колотушку; Николая Агичева, имевшего уже бубен; Савву Агичева, переживавшего период острого психического расстройства, и т. д.

Тот, кто становился шаманом, по прежним верованиям селькупов, приобретал не только „власть" над многочисленными «лоз'ами», ему становились доступны „подземный, подводный и небесный миры". Самое главное отличие его от «кулыль сёлькуп» — 'смертного селькупа' — заключалось в бессмертии души. Селькупы были убеждены в том, что

душа простого человека, не-шамана, после смерти переживает в загробном мире такую же жизнь, какую он прожил на земле. Так, умерший владеет тенями — душами («ильсат») своего имущества: оленей, одежды, оружия, чума и т. д. Затем он вторично умирает и после смерти превращается в водяного жука. Когда этот жук умирает, душа человека исчезает совсем.

Душа шамана не уходит в загробный мир. После смерти шамана душа его идет опять к «ылында кота» — 'старухе жизни',[1] и она вновь посылает ее жить на среднюю землю, в средний мир, где душа вселяется снова в шамана. У хантов и манси представления о загробном существовании души очень близки к селькупским.



Рис. 1. Две шаманские «титык» — 'ровдужные шапки'.

По мере накопления шаманского опыта росла и „сила" шамана. По мере роста „силы" шамана давались ему, в строгой последовательности, части шаманского костюма.

„Сила" шамана называется по-селькупски образным выражением «нуӈан мэркы» — 'бубна-ветер'. „Эта сила, подобно ветру, дует из бубна", — говорили селькупы. „Вот у Ивана Кагалева ветер такой, что сразу сдувает с человека болезнь. Сегодня шаманил, завтра человек здо-

[1] «Ылында кота» — покровительница всего племени селькупов.

ров" (объяснения селькупа Тамелькина). „Сила" шамана прибывает до расцвета его жизни и в период старения убывает. Соответственно этому, шаман, в пору роста „силы", получает бубны все увеличивавшегося диаметра, а в пору угасания уменьшавшиеся в диаметре. Шаман получал, самое большое, семь бубнов различной величины.



Рис. 2. Шаманская «титык».

После бубна шаман получал нагрудник, затем парку и пимы и, наконец, последнее — шапку и жезл-посох. Иногда с паркой и пимами шаман получал рукавицы.

До этого настоящего костюма, в прежние времена, шаман после бубна получал ровдужную шапку — «титык» и ровдужный пояс — «сомпыль чӳ» (рис. 1, 2 и 3).

Во время наших наблюдений эти атрибуты сохранились с прежних времен у двух шаманов. Вновь их шаманы уже не получали.

Полный костюм — колотушку, бубен, нагрудник, парку, пимы, железную шапку и жезл — имели только „большие", „сильные", опытные шаманы. Такие шаманы играли большую роль в жизни селькупов. Кроме „посредничества" с «лоз'ами» — хозяевами леса, воды и т. п.—во время периодических жертвоприношений, в начале и в конце промыслов (весной и осенью, при прилете и отлете птиц), шаманы занимались лечением больных, розысками утерянного, гаданием о судьбе того или другого селькупа. Большую роль играли шаманы в церемонии „переселения души умершего в загробный мир", и т. д.

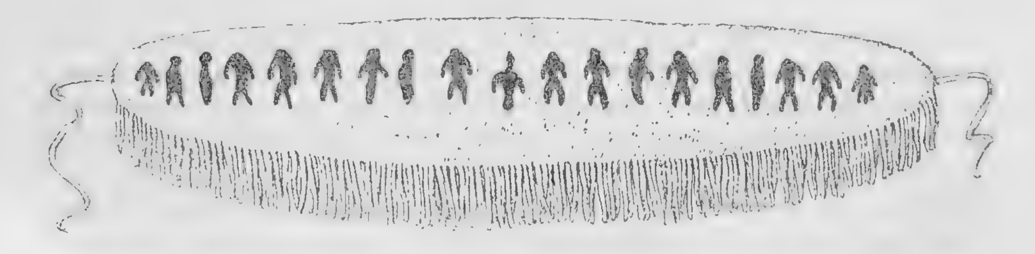


Рис. 3. Шаманский «сомпыль чӳ» 'ровдужный пояс'.

Лечение болезней — дело чрезвычайно сложное По представлениям селькупов, главные причины болезней следующие: «Кызы» (злое божество) посылает в человека, наказывая его за какой-либо промах, своего слугу, злого «лоз'а», или только душу «лоз'а» (ибо «лоз'ы» тоже имеют «ильсат» — 'души'). Вселяясь в человека, «лоз» или его душа принимают вид червя («тук» или «нень») или человекоподобного зверька. В таких случаях шаман должен силой, страхом или хитростью выгнать «лоз'а» из тела человека. Сложнее дело обстоит, если «Кызы» прикажет «лоз'ам» украсть душу больного. Шаману предстоит ее разыскать. «Лоз'ы» уносят душу в подземный мир, стремясь донести ее до жилища «Кызы» — «латтарыт кэтты» — 'покойницкого города'. Дорога туда опасна. Только сильный шаман отваживался на этот путь.

Также трудной представлялась селькупам дорога шамана при похоронах родственника. Духи-помощники шамана уходят с душой умершего. Поэтому долгое время (около месяца) после смерти родственника шаман не камлал. У него не было помощников, он становился беззащитным, так же как и простой смертный селькуп.

После изготовления бубна, парки, нагрудника шаман не мог ими пользоваться до тех пор, пока они не будут „оживлены" («иläптыко»). Церемония „оживления" частей шаманского костюма представляла собой большое празднество, длившееся неделю, на которое съезжались сородичи издалека, тратилось много средств. Церемония „оживления" бубна описана Г. Н. Прокофьевым.[1] „Оживлять" бубен мог только опытный, „большой" шаман, „знавший дорогу к земле предков", где „камень до неба достает". Шаман, таким образом, в церемонии „оживления" частей шаманского костюма и в церемониях камлания при распознавании, будет ли больной селькуп шаманом, и в дальнейшем руководстве молодым шаманом (отгонял от него злых духов, узнавал помощников, отдавал свой бубен, и пр.) являлся хранителем древних традиций, наставником селькупской молодежи.

II

В настоящей статье даем описание костюма селькупского шамана,[2] принадлежавшего Максиму Безруких, 42 лет (рис. 4), селькупу из «лимпыль тамтыр» — 'рода Орла', проживавшего в Тазовском районе, кочевавшего около сел. Янов-стан (Янов стан в 1925—1928 г. был районным центром Тазовской тундры).

Максим Безруких в эти годы находился в поре „расцвета" своих шаманских дарований. Особыми „чудесами" он еще не успел „прославиться", так как недавно получил полный костюм. До получения шаманской железной шапки Максим славился искусством камлания в темном чуме. „Как его ни завяжи, он всегда освободится. И в сети его связывали, и веревками, и все равно выйдет, не нарушив узлов, не порвав сети", —

[1] Г. Н. Прокофьев. Церемония „оживления" бубна у остяко-самоедов. Изв. Лен. Гос. унив., т. II, Л., 1930.

[2] Костюм этот был приобретен Г. Н. Прокофьевым в 1927 г.

говорили о нем селькупы. „Теперь он не может этого делать, он имеет шапку. Нельзя ему без огня шаманить“.

Костюм Максима Безруких сдан Г. Н. Прокофьевым в Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого в Ленинграде, где и находится в настоящее время. Костюм этот является единственным экспонатом подобного рода. Продавая костюм, шаман снял ряд железных подвесков, доставшихся ему по наследству от деда и долженствующих быть на новом костюме, ибо без них он „теряет своих наследственных помощников“. Зарисовки, сделанные с костюма до его покупки, дают возможность восстановить действительный его вид. Попутно приводятся сравнительные данные о разных частях костюмов других селькупских шаманов.



Рис. 4. Селькуп Максим Безруких в своем шаманском костюме.

Первый шаманский атрибут, получаемый молодым шаманом,—колотушка — «капшит, солаӈ» (рис. 5). Колотушка делается сородичами шамана. Для изготовления колотушки берется планка из березы или кедра. Признаками дерева (березы), годного для колотушки или бубна, является наличие на его верхушке семи прямых веток—сучьев с правой (солнечной) стороны. Колотушка имеет форму овальной лопасти маленького весла с ручкой. Лопасть слегка изогнута. Длина колотушки около 46 см, лопасти 29 см, ручки 17 см. Ширина лопасти 6 см. Вогнутая внутренняя сторона лопасти разделяется вдоль слегка выступающим ребром на две части. Половинки, образующиеся таким образом, раскрашиваются в разные цвета: синий (или черный) и красный. Синяя (или черная) половина представляет собою подземный мир, красная — небесный мир. Посредине, на границе этих половин, прикрепляется сделанное из железа изображение змеи («шӱ»), ящерицы («тӱши») или выдры («тот») — „духов подземного, подводного и среднего (земного) мира“. Находящаяся в МАЭ колотушка имеет изображение ящерицы. С выпуклой, наружной стороны колотушка обклеена шкурой со лба дикого оленя-самца. Такая колотушка употребляется для камлания и в „подземном“ и в „верхнем мире“.

У некоторых шаманов имелись колотушки, сделанные из кедра и обклеенные шкурой со лба медведя (у шаманов рода Орла) или шкурой с лапы медведя (у шаманов рода Кедровки). Внутренняя сторона таких колотушек выкрашена вся в черный цвет. Они употреблялись шаманом при камлании только в „подземном мире". У одного шамана на р. Тым (Николай Арнянгин) имелась еще и третья колотушка, обклеенная шкурой выдры — для „пути в подводный мир".

Наличие изображений змеи, ящерицы и выдры на колотушках объясняется тем, что, по представлениям селькупов, змея, ящерица и выдра имеют „свойство" жить и в воде, и на суше, и под землей, следовательно могут помочь шаману в „пути во всех этих мирах".

На конце рукоятки колотушки вырезано изображение лица идола. Это изображение духа колотушки («ҡапшитыль лозыль вэнды» — 'колотушки духа лицо'). В верхней части рукоятки имеется отверстие, в которое продет замшевый ремешок с двумя трубчатыми подвесками. Называются эти подвески — «шекты». Что значат подвески на колотушке, не выяснено.

Рис. 5. Колотушка («ҡапшит»). Справа вверху изображение „духа" колотушки, вырезанное на конце рукоятки. (Из колл. МАЭ, № 3371-5-6).

По представлениям селькупов, колотушка делается из дерева, растущего в семиямном болоте («сельчи сӯньчиль няроҡыт») около жилища „старухи жизни" («ылында котат мāт»). В этом болоте растут три дерева: «нуҥаль по» — 'бубновое дерево', из которого делают бубны, «ҡапшитыль по» — 'колотушковое дерево', из которого делают колотушки, и третье дерево, из которого „старуха жизни" делает всем новорожденным люльки. Из колотушкового дерева „старуха жизни" разрешает шаманам делать колотушки. Колотушкой шаман бьет в бубен во время камлания; молодой шаман, не имеющий бубна, камлает, ударяя себя по ноге. Кроме того, колотушка является и „веслом" шамана. В „пути" шаману приходится плыть по шаманской реке.[1] Плывет шаман на шаманской лодке «ротык» и гребет колотушкой. На корме этой лодки правит жена шамана — дочь водяного («ӯтҡыль лозыль нäлä»).

Колотушка являлась главным орудием шамана. В начале сеанса камлания шаман, после призывания духов, желая узнать, какая предстоит ему

[1] Шаманские реки для шаманов разных родов различные. Шаман из рода Орла — плывет по «Лимпыль кы» — Орловой речке; шаман из рода Кедровки плывет по «Кäсыль кы» — Кедровки речке. Обе эти реки впадают внизу (на севере) земли в «латтарыи море» — 'море покойников'. Начинаются эти речки около дома „старухи жизни, в семиямном болоте".

„дорога“, делал перерыв, отдавал бубен греть, а сам в это время кидал колотушку. При этом он брал ее за конец лопасти (не за рукоятку) и подбрасывал таким образом, что она до падения на пол переворачивалась в воздухе. Падение колотушки раскращенной стороной вверх считалось хорошим признаком, и, наоборот, падение стороной, оклеенной мехом, — плохим признаком. Кидали колотушку три раза. Подобное гадание с такими же признаками существовало и у кетов. Селькупская колотушка очень близка кетской шаманской колотушке.

Если колотушка падала „плохо“, в среде присутствующих поднималось волнение. Шаман пел, спрашивал духов о причине неблагоприятного ответа. Иногда „объяснения духов“ давали возможность шаману „уговорить их“ дать разрешение бросить еще раз колотушку. Причины неблагоприятного ответа бывали очень разнообразны и указывали на придирчивый, капризный характер «лоз'ов». Бывало, что духам „не нравилась“ поза одного из присутствующих — сидит слишком вольно, развалясь, и духи „его пугали“, бросали колотушку „плохо“. Услышав от шамана причину такого ответа, виновный садился, как полагается, и брошенная вновь колотушка падала „хорошо“. Духи были „удовлетворены“. Духам „не нравилось“, что среди присутствующих сидит юрак или русский, „они его пугали“, колотушка падала „плохо“. Шаману иногда „удавалось уговорить“ духов, говоря, что присутствующий является гостем и выгнать его неловко, иногда же духи „упорно требовали“ выхода нежелательного участника камлания, и только тогда, когда это выполнялось, колотушка падала „хорошо“.



Рис. 6. Изображение „души“ человека.

Колотушка являлась также и орудием лечения. Касаясь колотушкой больного места, шаман „извлекал“ из больного забравшегося в него «лоз'а». После „розыска“ ушедшей (обычно „украденной“ «лоз'ом» или „уведенной“ недавно умершим) души (рис. 6) больного («ильсат») шаман „вкладывал“ душу обратно в человека также при помощи колотушки, касаясь ею головы пациента. После этого, по словам селькупов, больной падал без сознания.

После смерти родственника-шамана колотушка уничтожалась вместе с бубном. С нее снималось и сохранялось лишь металлическое изображение «лоз'а», которое впоследствии приделывалось к новой колотушке. Новая колотушка обязательно „оживлялась“ вместе с бубном.

Бубен, как было указано выше, не изготовлялся самим шаманом. По его заказу делали бубен сородичи. Бубен состоит из деревянного остова (обечайки) — «нуӈан ӱнты» — 'бубна дуга', — обтянутого шкурой дикого оленя-самца. Обечайка делалась из лиственицы, ели, реже из березы. Порядок изготовления был следующий. Находили дерево с семью прямыми сучьями справа (с солнечной стороны) у вершины и срубали его. Из него вытесывали пластину. На лиственичном пне вырезывали два колка (рис. 7, *а*) и между ними постепенно сгибали деревянную пластину (рис. 7, *б*), распаривая ее над огнем. Согнув должным образом концы

обечайки, укрепляли их между двумя зажимными планками (рис. 7, *в*). Готовая обечайка переходила к женщинам. При этом если мужчины, выделывавшие обечайку, были из рода Орла, то выделывали шкуру дикого оленя «хор'а», натягивали на обечайку и обшивали ее женщины из рода Кедровки. Внутреннюю отделку выполняли мужчины. Они вытачивали ручку бубна, ковали подвески. Металлические подвески по указанию шамана ковали кузнецы («чӓттырӓль кумыт»). Количество подвесков „указывалось“ духами-предками шамана.

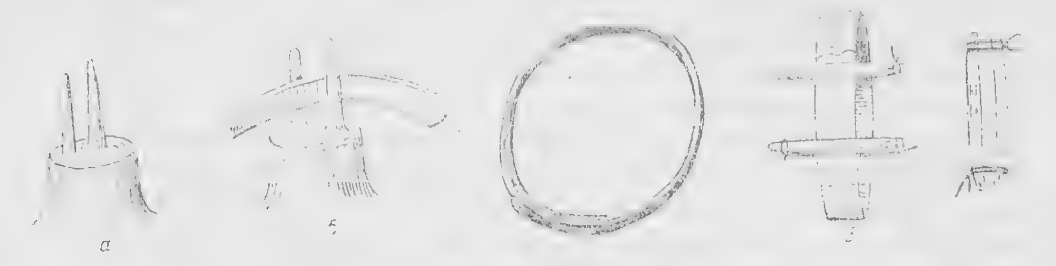


Рис. 7. Процесс сгибания обечайки бубна.

Имеющийся в МАЭ бубен, как и все селькупские бубны, слегка овальной формы. Этот „полный“, большой бубен, принадлежавший шаману в „расцвете сил“, имеет в окружности около $2^1/_2$ м. Большой диаметр равен 76 см, малый — 67 см.

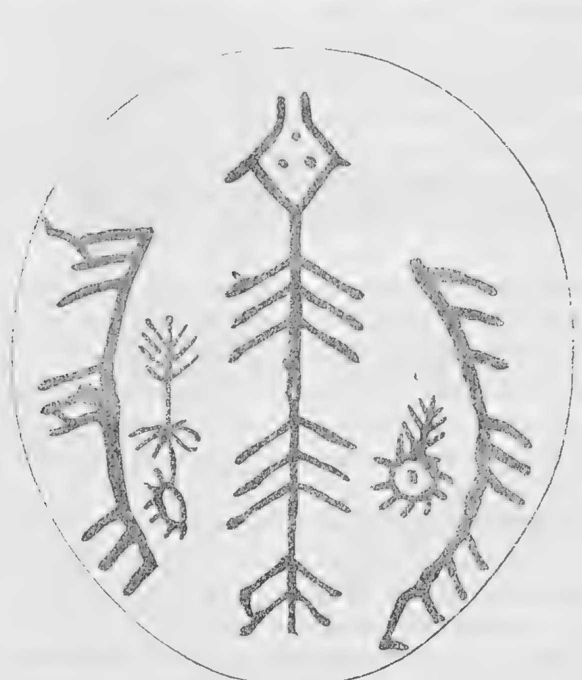


Рис. 8. Наружная сторона бубна. (Из колл. МАЭ, № 3371-5-а).

На наружной стороне бубна (рис. 8) имеются изображения старинного родового духа-помощника — «тӯщи». Максим Безруких говорил нам, что „это изображение было на бубне моего деда-шамана, а тому было передано от его отца. Это очень старинное изображение («нэкыр»)“. Кроме того, внизу справа имеется изображение солнца с выходящими из него лучами, слева — изображение луны с лучами. По бокам нанесены две идущие параллельно краю бубна полосы. От этих полос отходят девять линий, по три линии в группе. По словам хозяина бубна, эти линии суть изображения ребер оленя. Ри-

сунки нанесены красной охрой. Рисунки на бубен наносят мужчины-сородичи по указанию шамана.

Не у всех шаманов на наружной стороне бубна имелись рисунки. Часто на бубнах „больших“ шаманов рисунки отсутствовали. Из селькупских бубнов, бывших „в употреблении“ у известных нам шаманов, интересен бубен Ивана Кагалева (рис. 9), на котором был несколько иной рисунок. На нем также имеются параллельные краям бубна линии с отходящими от них отростками (по две в трех группах). Основные линии не сходятся ни вверху, ни внизу. Внутри отгороженного этими линиями пространства имеются изображения: справа вверху — солнца, слева внизу — месяца. По словам шамана — хозяина бубна, внутреннее пространство

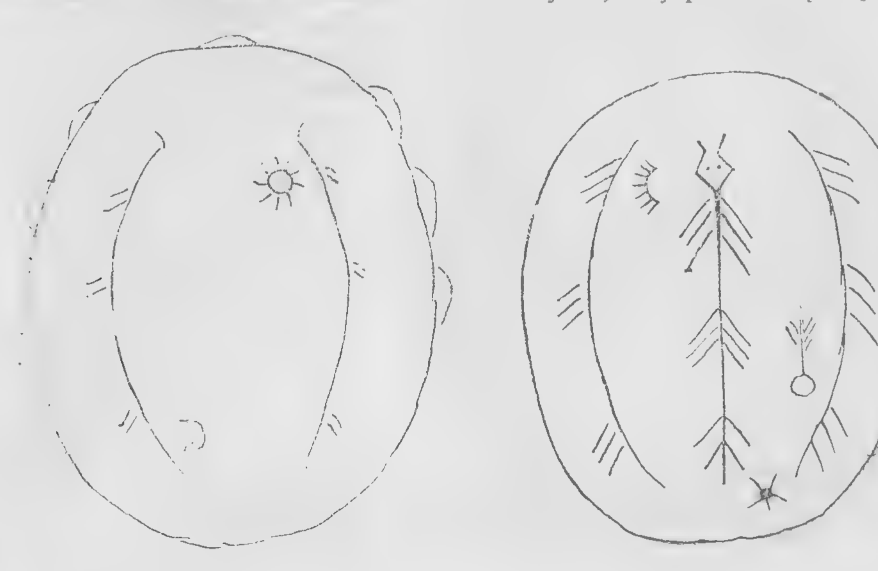


Рис. 9. Наружная сторона бубна Ивана Кагалева.

Рис. 10. Бубен шамана-селькупа.

представляет наш „средний мир“ (обитаемая земля) с нашим солнцем и месяцем. За линиями, в верхней части бубна, лежит „небесный мир“, в нижней части — „подземный мир“. На другом селькупском бубне (рис. 10) находим подобные изображенным на бубне МАЭ ящерицу, солнце и луну, а также внизу — изображение звезды. На некоторых бубнах на внутренней стороне обечайки также наносятся изображения. Так, на одном бубне имелись изображения семи оленей с солнечной стороны (справа), нанесенные красной краской. Вверху, посредине, имелся восьмой, большой олень. Со стороны месяца (слева) черной краской изображены семь медведей, снизу — восьмой, большой медведь. Повидимому правая сторона бубна „светлая, небесная“, левая — „темная, подземного мира“. Изображение на бубнах ящерицы схоже с изображением, приводимым Анучиным[1] на парке кетского шамана. У селькупов это изображение

[1] В. И. Анучин. Очерк шаманства у енисейских остяков. Сб. МАЭ, т. II, СПб., 1914, стр. 52, рис. 39; стр. 73, рис. 74.

встречается и в других рисунках и всегда называется «тӯшп» — ящерица.[1]

Сходны между собой и параллельные линии по краям кетского и селькупского бубнов. У кетов они являются отграничением „средней земли" от „верхнего" и „нижнего мира". На кетском бубне определеннее означен вход в „подземный мир". Отростки на главных линиях на кетском бубне, числом всегда семь, дают разделение вселенной на семь кругов. На селькупских бубнах их шесть или девять — число неопределенное. Интересным является факт, что, при общем сходстве внутренней и внешней стороны бубнов кетского и селькупского, бубен кетов имеет круглую форму. Бубны овальной формы кетам также известны, и называют они такие бубны „самоедскими",[2] хотя современные самоедские бубны, как известно, круглые, совсем иначе оформленные, значительно меньших размеров, плосче и т. д., палеоазиатского типа. Надо думать, что кеты имели в виду селькупские бубны, современные, или же бубны саяно-самоедских племен древних времен, когда эти племена не имели еще палеоазиатских бубнов.

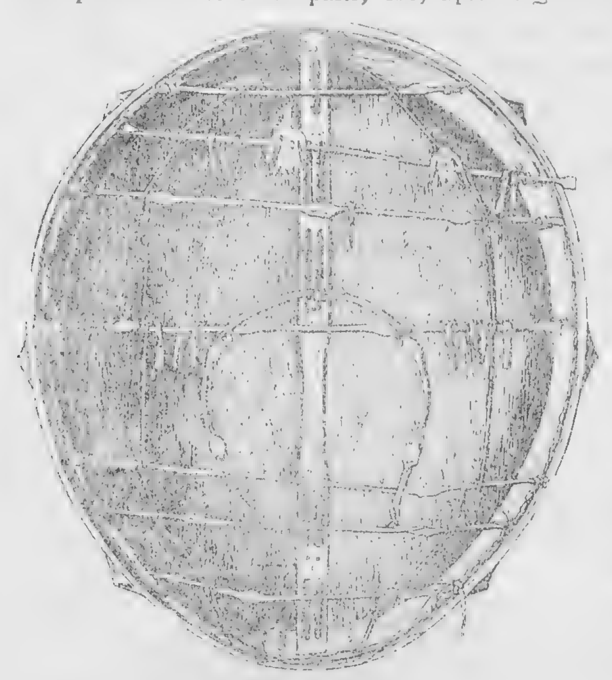


Рис. 11. Вид шаманского бубна с внутренней стороны. (Из колл. МАЭ, 3371-5-а).

На обечайке бубна сделаны семь резонаторов (иногда их бывает одиннадцать). Резонаторы («нуӈан ӯӈкылсат» — 'уши бубна') делаются из семи различных пород деревьев (которые собираются шаманом во время „пути оживления" бубна, по берегам различных рек): из тальника (ивы), березы, ели, лиственицы, сосны, кедра, осины. Из этих деревьев делают небольшие палочки, длиной 3 см, вверху тонкие, книзу расширяющиеся, которые прикрепляются на обечайку. На верхнем конце палочек вытачивается углубление, на которое натягиваются две жильные нити, по длине всей окружности бубна, как струны. Затем

[1] В шаманских песнях духа называют «лёбыри». Изображают его точно так же. Верили, что он являлся главным сторожем на вечернем небе, не пускал на землю все „плохое", вредное, что несет с собой ночная темнота.

[2] В. И. Анучин, ук. соч., стр. 48.

сверху они обтягиваются шкурой оленя, образуя полые внутри возвышения.

С внутренней стороны бубна (рис. 11) по большому диаметру укрепляют деревянную планку, в средней своей части обточенную наподобие ручки, за которую шаман держит бубен. Над ручкой в планке выточены прорези: три ряда по две прорези и два ряда по одной. Также прорезана планка и ниже ручки. Между рядами прорезей имеются вырезанные изображения головы человека с глазами и носом. Это изображение «нуӈанлоз'ов», духов бубна.

К коже, обтягивающей бубен, ровдужными вязками по малому диаметру прикреплены семь железных свернутых в трубку стержней, местами имеющих утолщения. Эти поперечные стержни должны изображать семь кругов вселенной. По краям эти железные стержни соединены по всей окружности шпагатом, образующим веревочный круг, параллельный краям



Рис. 12. Изображение журавля («қарра»). Рисунок школьника-селькупа.

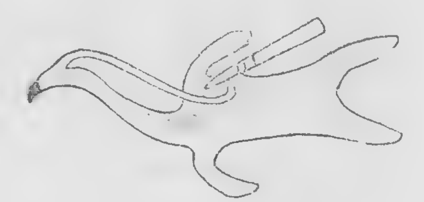


Рис. 13. Изображение журавля на шаманской парке.

бубна (круг соответствует линиям, нарисованным на внешней стороне его). Внизу веревочный круг не доходит до ручки на 7—8 см, оставляя как бы проход (аналогично нарисованному на внешней стороне бубна).

Ручка бубна окружена кольцом из такой же согнутой в трубку железной пластинки, прикрепленной к четвертому и пятому поперечным стержням и к деревянной ручке. Снизу кольцо открыто. Кольцо это изображает «чонтыль тэтты» — „среднюю землю", — арену действий шамана. Свободный проход в железном и веревочном кольцах — это вход в „подземный мир".

На втором сверху стержне прикреплены два изображения летящих «қарра» — 'журавлей'. Нужно отметить, что изображение журавля, так широко распространенное на всей одежде селькупского шамана, не соответствует реальному облику этой птицы, не показывает характерных особенностей ее — длинной шеи и длинных ног. В то время как селькупам и прочим народностям присуще стремление даже в схематических изображениях давать если не полный реалистический облик животного, то, во всяком случае, характерные его особенности — в настоящих изображениях этого нет. Единственное имеющееся у нас удовлетворительное изображение журавля дано на рисунке ученика тазовской школы (рис. 12). На

вопрос: „Какая это птица?" он ответил: „Это журавль, такая большая нога летает". Следовательно, журавля селькупы знают и изображают его правильно. Шаманские изображения «ӄаррӓ» дают основания предполагать, что в данном случае показана другая птица. Особенно подтверждает это предположение изображение (рис. 13) на шаманской парке птицы, также называемой «ӄаррӓ», столь схожее с кетским изображением орла.[1]

Кроме изображений «ӄаррӓ» — священного журавля, помощника в небесном мире, — на втором стержне имеются четыре трубчатых подвеска — «ашекты». Такой же подвесок имеется на третьем стержне. На четвертом стержне имеются с каждой стороны ручки по три более толстых железных трубчатых подвеска и слева один медный подвесок. Число подвесков же на внутренней стороне бубна неопределенно. Считается, что чем больше подвесков на бубне, „тем больше духов имеет шаман в своем подчинении".

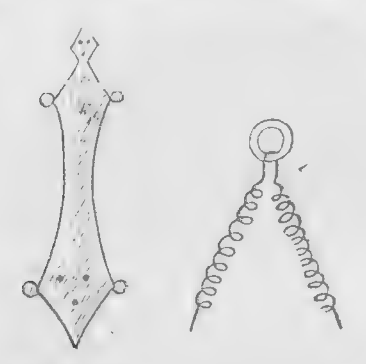


Рис. 14. Изображение ящерицы («тӱши»). Рис. 15. Изображение дыхательного горла оленя.

С данного бубна шаманом снято железное изображение ящерицы — «тӱши» (рис. 14), которое находилось на ручке; отсутствует также изображение дыхательного горла оленя — «атӓн кыӈырты» (рис. 15), оно укреплялось на верху деревянной планки. Дыхательное горло изображалось двумя проволочными спиралями, соединенными кольцом. Длиной доходило до первого стержня.

Бубен в представлении селькупов являлся „живым оленем", на котором шаман предпринимал свои путешествия в „верхний мир". Об этом говорят как подвески, изображающие дыхательное горло оленя, так и вся церемония „оживления" бубна. Вкратце опишем главные моменты этой интересной церемонии. По прежним представлениям селькупов, изготовленный бубен „не имеет дороги" («wэттыты чӓӈка»). На нем нельзя камлать, он сломается. Для того, чтобы бубен стал „настоящим", его необходимо „оживить" («илӓптыӄо»). Церемония „оживления" бубна (парки и других частей шаманского костюма) происходила весной в дни весенних перелет в птиц, реже осенью. Для этой цели приглашался старый, опытный шаман, так как молодой шаман мог „заблудиться" в этой трудной „дороге", „растерять своих духов", заболеть. Были случаи, когда старому шаману приходилось „спасать молодого заблудившегося шамана", пытавшегося самостоятельно „оживить" свой бубен. Старый шаман „лечил" его и „продолжал дорогу сам".

Селькупы считали, что немногие из старых шаманов знали дорогу в страну предков, куда нужно итти при „оживлении" бубна. Платы за эту церемонию шаман не брал. „Оживление" бубна являлось коллектив-

---

[1] В. И. Анучин, ук. соч., стр. 76, рис. 81. Текст объяснения стр. 75.

ным праздником. В нем принимали участие многие, съезжавшиеся издалека родичи, в том числе и женщины. Праздник длился семь дней. В первые дни шаман „собирал“ оленя, из шкуры которого сделан бубен: каждую упавшую с него шерстинку, все упавшие за его жизнь рога, и, поливая живой водой, оживлял. Из мертвой кучи костей, рогов, шерсти оживал олень. В один из дней после „оживления“ бубна шаман собирал всех своих «лоз'ов» и „показывал бубну-оленю дорогу на юг, к предкам“.

Считали, что путь этот лежал через родовые реки «Кассыль кы»[1] и «Лимпыль кы»,[2] затем шел через «Луқыль кы» — 'черной воды речку', «Сыль кы» — 'красной воды речку', замерзающее озеро («нун ӯтыль қалсы») и приходил в землю кузнецов; здесь шаман получал подвески.

„Кузнецы“ обычно спорили с шаманом и, если считали его „слабым“, могли не дать подвесков. Дальше путь лежал через море и поднимался в горы. Там солнце сильно пекло, итти было тяжело. Конечный пункт — это «нут челынтыпыль челынтыль лозыль по» — 'божье рождающее солнечное духово-дерево'. Тут шаман приносил приготовленные жертвы, привязывая их к этому дереву. Жертвы приносили с расчетом, чтобы все присутствующие были сыты и остался излишек. Шаман все эти дни ничего не ел. Изредка пил чай. Окончив жертвоприношение, шаман со всем «аргишем» возвращался домой. Обратный путь шаманов разных родов был различным. Шаман из рода Кедровки («ка̊ссыль тамтыр») делал поворот против солнца и шел по дороге, встречая на пути пороги, водопады. Шаман из рода Орла («лимпыль тамтыр») делал поворот по солнцу и шел своей дорогой.

Считали, что бубен можно приносить в жертву («пылыт ча̊ты» — 'кровавая жертва') за душу человека, как живого оленя.

В фольклоре имеются сюжеты, где шаман, воскрешая брата, убитого юраками на войне, залечивал его раны „живой“ водой и вымаливал его душу у «лоз'ов», бросал в воду, как жертву, свой бубен («пылыт-ча̊ты»). Вместе с тем селькупы считали бубен символом вселенной, разделенной на семь кругов, „подземный, средний и небесный миры“. В легендах говорится, что „на стержни бубна прилетают, приползают призываемые шаманом «лоз'ы». Здесь, проходя через кольцо, они собираются и отсюда несут шамана по дорогам. В бубне же находит себе временное житель-

---

[1] «Кассыль кы» — 'Кедровки речка'. Возможно, что здесь имеет место более позднее переосмысление слова «касы» — этнонима по созвучию с «касы» — 'кедровка'. Возможно первоначальное значение «ка̊ссыль кы» — 'речка касов'. В Нарыме «кассыль кы» вновь переосознано по созвучию: «касы» — 'окунь', 'окуневая речка'.

[2] «Лимпыль кы» — 'Орловая речка'. Возможно, что и здесь произошел сложный процесс переосознания. Близость шаманства селькупов и кетов очевидна. Близость эта очень давняя, повидимому, со времени обитания саяно-самоедских племен в непосредственном соседстве с племенами котто-каттов.

Племена, предположительно вошедшие в образование племени селькупов, именовались: Каса, Тиба (Туба). Вероятно и деление было на «касов-купов» и «типы-купов». В селькупском языке этот этноним сохраняется лишь в слове «типы-қ̊уп» — 'мужчина' (молодой). По-кетски — «тип» («дип») — 'орел'. По созвучию, возможно, селькупы перевели, забыв древний этноним, кетское «тип» («дип») — 'орел' в «лимпы».

ство душа малолетнего умершего родственника шамана. По смерти младенца-родственника шаман не бросает бубна, а делает с правой стороны внизу бубна маленькое отверстие, куда и входит душа умершего".

Бубен является в то же время и „лодкой" шамана. Шаманская лодка, так же как и бубен, делается из семи пород различных деревьев. Лодка эта называется «сельчи ķоль ротык» — 'семиухая лодка' (от «ķо» — 'ухо', ненецкое «ho»). На камасинском диалекте «ко» — 'весло'.[1] Возможно, что прежде это значило: 'семивесельная лодка'.

Для сравнения опишем некоторые бубны селькупских шаманов. Бубен Прокопия Тетерина изображен на рис. 16. На нем видны металлические изображения двуглавых «ķаррä» — журавлей (схожих с кетскими двуглавыми орлами на шаманском костюме). Справа и слева изображение «тӯши». Внизу изображение гагары и выдры. На ручке бубна вырезаны изображения безруких, трехногих духов, обитателей „подземного мира". Тут же изображение оленя, редко встречающееся на внутренней стороне бубна. На первом стержне редкий шаманский дух-покровитель — лягушка («та̊мдä»). По фольклорным произведениям селькупов, лягушка спасла людей при потопе. Она заткнула своим телом дыру в лодке, в которой находились селькупы. Дырку эту просверлил «лоз», хитростью пробравшийся в лодку, с целью утопить всех людей. Поэтому селькупы почитали лягушку. Убить ее считалось грехом.

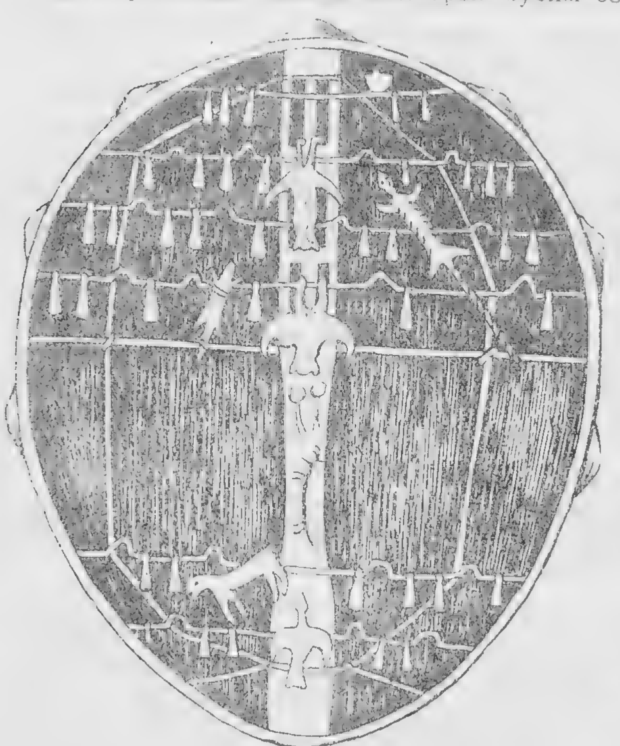


Рис. 16. Бубен Прокопия Тетерина.

Бубен Андрея Безруких (рис. 17) отличается от большинства виденных нами. С его внутренней стороны прикреплена железная дуга, охватывающая по краю левую половину инструмента. К ней прикреплены поперечные стержни. Наверху к поперечной деревянной планке подвешено изображение дыхательного горла оленя («кыңырты ча̊ты»). На рукоятке при-

[1] В современном селькупском языке весло — «лапы». Глагол „грести" по-селькупски — «туķо». На современном языке хантов весло — «туп», где та же основа «ту»; «-п» — суффикс орудия действия.

креплено изображение неизвестной птицы. Железное кольцо, схватывающее ручку, на этом бубне замкнуто. На кольце слева три изображения гагары. Внизу на ручке изображение двухголовой гагары. Гагары считались духами-помощниками шамана. Они якобы могли общаться и с „небесным миром“, и с „подводным“, и с „подземным“. Гагара играет большую роль в мифах селькупов. Ей приписывали содействие «Нум'у» при сотворении земли и функции передатчика: она „несет в небо“ молитву шамана, поэтому баишенские шаманы ставят около своих землянок («чуль мåт») столбы, жерди с деревянным изображением гагары.



Рис. 17. Бубен Андрея Безруких; внутрь вложена колотушка.

Верили, что шаман в своем „пути“ часто превращается в гагару и, ныряя под воду, уходит от преследователя. Поэтому кольцо на данном бубне, по объяснению Андрея Безруких, „является прорубью, куда ныряют гагары“. Кроме обычных трубчатых подвесков («шекты»), на бубне подвешен колокольчик, служащий лишь для усиления звуковых эффектов. Колокольчики и бубенцы часто подвешиваются к бубну. Шум при ударе в бубен необходим не только как музыкальное оформление камлания и призыв духов-помощников, но и как лечебное средство. И у многих других народностей известны приемы лечения путем спугивания духа шумом, треском.

В руках опытного шамана бубен являлся инструментом удивительно разнообразного звучания. Для различных моментов камлания характерны определенные способы извлечения звуков из инструмента. В начале камлания шаман держит бубен неподвижно прямо перед собой и изредка сильно ударяет колотушкой. Раздаются гулкие редкие удары, нечто вроде благовеста. Нагретый бубен прекрасно резонирует, причем подвески не звенят. Интересен бытующий у селькупов термин процесса нагревания бубна: «нуӈап таӈырäт» — 'сделай бубен летним' (от «таӈы» — 'лето'). Бытовой глагол «пöтпыкдо» 'нагреть что-либо' не употребляется при этом. Нагревал бубен обычно кто-либо из присутствующих мужчин. Не удалось выяснить, кто именно избирался для этого. Женщина бубна касаться не смела.

Редкие удары в бубен характерны для первой стадии камлания, момента призывания духов-помощников. „Приход“ каждого помощника

отмечается резким, сильным ударом. Затем удары учащаются и, наконец, сливаются в сплошной гул, прерываемый изредка сильным ударом, означающим „приход“ запоздавшего духа. Этим кончается призывная часть. В дальнейшем удары в бубен становятся разнообразными, комбинируются с различными приемами встряхивания инструмента, вызывающими бряцание подвесков. В критические моменты камлания, изображающие скачку шамана по трудной дороге и борьбу его с «лоз'ами» или встретившимся другим шаманом, удары в бубен очень сильны, часты, бряцание подвесков и колокольцев сливается в общий звонкий, резкий гул. Эти разнообразные звучания бубна придают монотонному речитативу песни шамана должное эмоциональное насыщение, держат участвующих в состоянии напряженного внимания, передают окружающим настроение шамана, заставляют с ним вместе переживать все перипетии камлания, ожидания прихода духов, напряженность пути, опасности борьбы.

Близким к селькупскому по внешнему оформлению и семантике является бубен черневых татар и кумандинцев. У них он также овальной формы, деревянная поперечина подобно селькупской не является изображением духа и не имеет человеческого лица, головы (подобно алтайским бубнам).[1] Бубен, по представлениям черневых татар, — это конь. Необходимо отметить, что воображаемый „путь селькупского шамана в страну предков“ при „оживлении“ бубна напоминает „путь алтайского шамана к Эрлику через Алтай“: и там и здесь — перевал через горы, через красную землю, желтую землю и т. д.

Бубен вместе с прочими шаманскими атрибутами хранится обычно в «сытқы» — священном месте чума, находящемся напротив входа.

Шаманский нагрудник — «қӯтынь» (рис. 18) — это первое, что шаман получает из одежды. Название «қӯтынь» очень близко к кетскому названию нагрудника «куты», которое Анучин объясняет — ‘нечто, чему я предшествую, нечто, находящееся позади’. Это слово может явиться отглагольным именем результата действия от глагола «к,ӯтықо», имеющегося в современном селькупском языке в форме усиленно-совершенного краткого вида (Intensif — Perfectum) «К,ӯткычиқо» — ‘обесчувствовать’, упасть в обморок. (Аналогичные словообразования имеем: «шӯтықо» — ‘шить’, «шӯтынь» — ‘шов’, «сарық,о» — ‘завязать’, «сарынь» — ‘связка’; «қ,апычиқо» — ‘латать’, «қапынь» — ‘заплата’). Принимая во внимание сказанное, «қ,ӯтынь», вероятно, значит — ‘нечто, что делает бесчувственным, т. е. защищает’.

Нагрудник, имеющийся в коллекции МАЭ (как и все селькупские шаманские нагрудники), представляет собой ровдужный „передник“, имеющий в верхней части 17 см ширины, нижняя часть несколько шире — 24 см, длина — 74 см. Нижняя часть срезана мысом. Материалом для изготовления является всегда шкура дикого оленя-самца. Наружная сторона нагрудника ровдужная, слегка подкопченная над дымом (что дает коричневый

[1] Описанный выше бубен Максима Безруких имел на рукоятке очень слабые резные изображения духа, но далеко не все бубны его имеют.

цвет), задняя сторона — меховая. Мех обычно или грубо соскоблен или коротко подстрижен. По краям нагрудник обшит узкой полоской светлого меха из камусов[1] дикого оленя. К ней пришивается опушка из мед-



Рис. 18. Шаманский 'нагрудник' — «ҟӱтын».
(Из колл. МАЭ, № 3871-2).



Рис. 19. Вышивка оленьим волосом на нагруднике.
(Из колл. МАЭ, № 3871-2).

вежьего меха. Мыс в нижней части нагрудника обшит бахромой ровдужных полосок из шкуры дикого оленя. С одной стороны к верхнему краю нагрудника пришивается вязка с петлей на конце, охватывающая

[1] «Камус», «камыс» — шкура с ног зверя (оленя).

шею и застегивающаяся на пуговицу, пришитую на другой стороне верхнего края. По бокам к поясничной части нагрудника пришиты завязки, завязываемые на спине. Таким образом нагрудник закрывает грудь и живот шамана.

На наружной стороне нагрудника оленьим волосом вышиты различные рисунки (рис. 19). Основной рисунок изображает грудную кость — «кылыль лэ» — птицы с ребрами. В промежутках между ребрами вышиты изображения зверей и птиц. Самое верхнее изображение представляет собой птичку («титыка») шамана, помогающую во время церемонии „оживления" частей шаманского костюма[1] собрать воедино перед домом „старухи жизни" («ылында котат мåт») все частицы мяса, костей, шерсти, рогов и проч. того дикого оленя, из шкуры которого изготовлен нагрудник (бубен или парка). Называется эта птица «нопкᵹ,ын етыль карäш» — 'на небе находящаяся желна'. Следующие два изображения суть небесные звери («нопкᵹ,ын етыль сурып») или «тукытыл кᵹ,аррä» — 'бескрылые журавли'. В третьем ряду слева вышита «нопкᵹ,ын етыль лåндырä» — 'небесная бабочка', справа — «карäш» — 'желна'. В следующих рядах изображены: слева — «тот» — 'выдры' («орсымыль лоз» — 'сильный дух'), справа — «карäш» — 'желны'.



Рис. 20. Изображение грудной кости птицы (металл).

Поверх этих изображений прикреплены ровдужными вязками изображения духов-помощников шамана, изготовленные из железа. Наверху на изображение птички было подвешено подобие грудной кости птицы (рис. 20) «сурын нуккылыль кэзы» — 'птицы грудной кости железо'. В настоящее время оно утеряно. Следующим подвешено изображение двух журавлей («шитты кᵹ'аррäкᵹ,ы»), соединенных вместе железной пластинкой «åрыт кэзы» — 'поперечное железо'. На этой пластинке через отверстия прикреплены проволокой железные трубчатые подвески («шекты»). Значение этого термина не известно. Изображают они, по объяснению шамана, «тунты чåты» — 'подобно перьям', т. е. перья птицы. На первом «åрыт кэзы» — 'поперечном железе' подвешены шесть подвесков, расположенных попарно. Длина трубчатых подвесков около 6 см. Под этим поперечным железом с двух сторон прикреплены к нагруднику медные пластинки с подобием головы, безрукие, безногие. Это изображения «нумыт тук» — 'божьих червей'.

В отличие от шаманских представлений кетов, где, по словам Анучина, насекомые и черви роли не играют, у селькупов они играют роль духов-помощников, как и животные и птицы (рис. 21). В борьбе против насылаемых «Кызы» (сатаной) на человека злых «лоз'ов», часто принимающих вид червя, шаман действует при посредстве этих «нумыт тук» — небесных червей, которые по призыву шамана забираются в человека и пожирают или выгоняют оттуда «лозыль тук» — 'злого червя'.

Под этими изображениями в центре вышитого оленьим волосом ромба прикреплено кольцо — «сомпыль кᵹ,умыль сичи» — 'сердце шамана'. При

[1] Подобно упомянутой выше церемонии „оживления" бубна существуют обряды „оживления" и прочих частей шаманской одежды: нагрудника, парки.

продаже нам костюма этот чрезвычайно важный подвесок также был заменен Максимом Безруких. Вполне понятно, что он не мог продать подвесок с таким важным значением. Прежде здесь, как видно на рисунке 4, имелась сплошная медная бляха.

Под этим подвеском прикреплено второе «åрыт кэзы» — 'поперечное железо'. На нем по краям, видимо, также имелись головки «қ̥аррä» — журавлей; в настоящее время они утрачены. К железу прикреплены три пары трубчатых подвесков «шекты тунты чåты» — 'будто перья'. На третьем поперечном железе имеются также по краям две головы.[1] Это изображение «ӱтқ̥ыль лоз'а» — 'сильного двухголового водяного духа-помощника. К ним прикреплены также три пары «шекты». В самом низу прикреплена железная дужка, изображающая «тунтоқ̥о сäрымпытыль кэзы» — 'перья [ее — птицы] связывающее железо'.

Таким образом нагрудник должен представлять собой грудь птицы. Об этом говорят и вышитые изображения скелета грудной клетки птицы, и железные изображения грудной кости и кости, связывающей перья, об этом же говорят изображения перьев птицы, представленные ровдужной бахромой внизу нагрудника и железными перьями. Все имеющиеся на нагруднике изображения птиц и животных являются изображениями духов-помощников шамана. Главными из них, „помощниками в общении с небесным миром", считали «қ̥аррä» — журавля, встречающегося и на бубне того же шамана. Но здесь мы имеем другое изображение «қ̥аррä», в виде пары журавлей. «Карäш» — желна также является небесным духом, обитающим в „верхнем мире". «қ̥аррä «и» карäш» представляются сидящими на дереве жизни (березе),[2] на котором висят солнце и луна. Редким является изображение «нун етыль лäндырä» — 'небесной бабочки'. Бабочка очень редко упоминается в шаманских песнях, почти не встречается в фольклоре. Повидимому, ее надо рассматривать как индивидуального покровителя Максима Безруких, приобретенного им лично за время шаманской карьеры.

«Тот» — 'выдра', «ӱтқ̥ыль лоз» — 'болотная птица' (вероятно выпь) — духи-помощники, помогающие шаману в „пути в подводный и подземный мир". Шаманы считали выдру «орсымыль лоз» — 'сильным духом'. Часто изображается не одна выдра, а группа их, три, четыре, до семи. Называется подобная группа «сельчи тот äмäсыт» — 'семивыдровая мать с детенышами'. Этот „коллектив духов" якобы обладал чрезвычайной силой.[3]

Виденные нами другие шаманские нагрудники имели одинаковый покрой, способ обшивки, опушку и бахрому. Но очень варьируют вышитые оленьим волосом изображения, за исключением неизменного рисунка скелета груди птицы. Также различны (по количеству и качеству) железные подвески.

---

[1] Одна из них на хранящемся в МАЭ костюме отломана.

[2] Изображение этого дерева привезено Г. Н. Прокофьевым от селькупов. Сделано оно было по заданию „изобразить, каким представляется селькупу мир — вселенная".

[3] Этот дух-помощник силен не тем, что он коллективен, а тем, что это „мать-прародительница", т. е. „хозяйка" выдр, „мать всех выдр".

На приводимом на рис. 22 нагруднике другого шамана, в верхней части прикреплено изображение дыхательного горла («кыҥырты чāты»). Затем имеются шесть «āрыт кэзы» — поперечных железок с «шекты», расположенными по две пары на пяти верхних железках и одна пара внизу. В нижней части нагрудника имеются две железные дужки, скрепляющие перья. К третьему железу прикреплено изображение «kₒаррā». По бокам четвертого

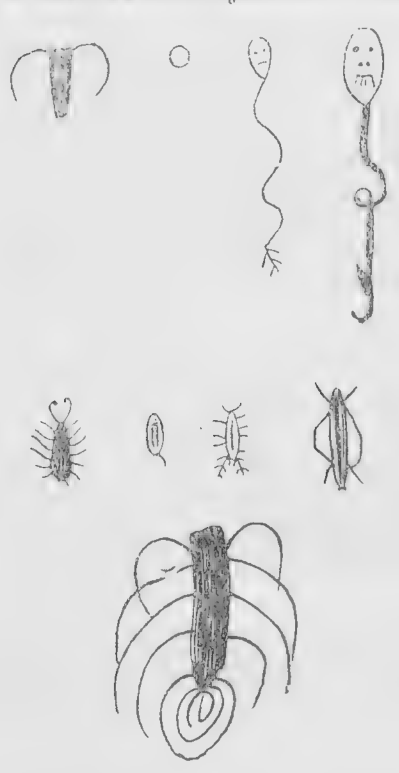


Рис. 21. Изображения червей-„помощников шамана".

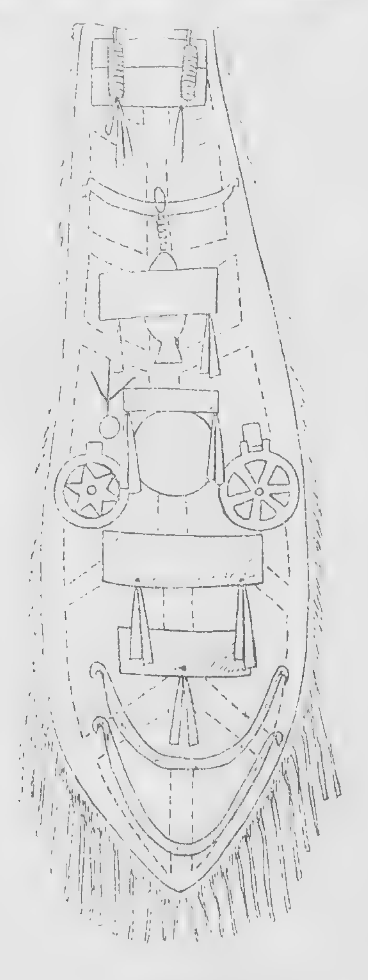


Рис. 22. Шаманский нагрудник.

железа прикреплены на ровдуге бляшки, слева — изображающая солнце («челыты чāты» — 'подобно солнцу'), справа — изображающая месяц («ирāты чāты» — 'подобно месяцу'). В центре имеется старинная бляха с изображением всадника с луком. Эта бляха подвешена, как «сичи» — 'сердце' шамана. Внизу нагрудника имеется изображение мамонта («кошар»). По представлениям селькупов, мамонт живет в „подземном мире" и является могучим покровителем шамана.

Интересно отметить следующую особенность описания частей шаманской одежды самими селькупами. Объясняя нам значение бахромы, железных трубчатых подвесков, блях (луны и солнца), селькуп не говорит: „это перья" («ту»), „это солнце" («челы»), это „луна" («ирāт»), а употребляет выражения: «тунты чāты» — 'подобно перьям', «челыты чāты» —

подобно солнцу', и т. д. Стремясь воссоздать возможно более реальный образ птицы (грудная кость, ребра, перья), селькуп в то же время отчетливо подчеркивает условность даваемых им признаков.

Шаманская парка — плащ («сомпыль порк,ы») — шьется также из шкуры дикого оленя-самца (рис. 23). Снаружи — это выделанная шкура, слегка подкопченная дымом. Внутренняя поверхность плаща меховая. Мех коротко подстрижен. Покрой несколько отличен от обычной промысловой парки. Разница в том, что спереди длина доходит до 78 см, сзади же она равна

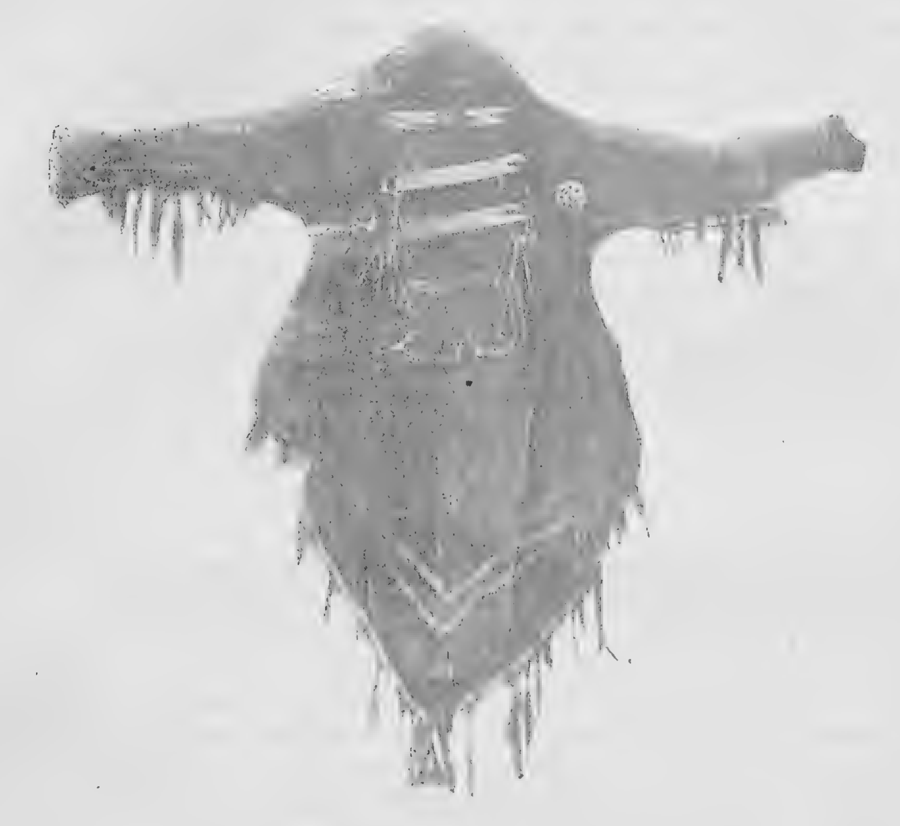


Рис. 23. Шаманская парка. (Из колл. МАЭ, № 3371-1).

117 см. Сзади парка спускается ниже колен и срезана острым мысом. Полы парки не заходят одна на другую, а завязываются в притык ровдужными вязками. Рукава вшиваются, как и у обычной парки, но они значительно у́же. Ворот на груди косо вырезан, оставляет шею и грудь открытыми. Воротника нет. Подол обшит узкой полоской «мачин ӓтӓт понды» — 'светлого меха' из «камус'ов» дикого оленя. Отступя 4 см от этой полоски, нашита вторая из того же материала, параллельно первой, отступя за ней 7 см — третья. Эти полоски, расположенные параллельно краю парки, по подолу, не доходят на 20 см до обеих пол парки. Подол парки изрезан в бахрому из ремешков шириной от 1 см и несколько более. Бахрома эта называется «рашя». Значение ее объясняется: «мощь

чаты» — подобно птичьему хвосту («мошь» — 'птичий хвост', «мача» — 'хвост животного', «тальчи» — 'хвост рыбы'). Такая же бахрома («рашя») из более узких и несколько более коротких ремешков пришита ко второй полоске. На самом мыске парки бахрома собрана в виде пучка ремешков, очевидно подобно пучку перьев на кончике хвоста птицы. Слово «рашя» применяется только к бахроме на шаманской одежде. Опушка на обычной одежде называется «кэры». (Упомянем, что у манси применительно к бахроме на бытовой одежде говорят: «паркан руши»). Рукава парки у кистей рук обшиты узкой полоской медвежьего меха. С наружной стороны рукавов, вдоль их, нашиты два ряда бахромы, более короткой, чем на парке. Один ряд состоит из узких ремешков, другой ряд — из широких. Бахрома на рукавах также называется «рашя» и объясняется также «тунты чåты» — 'подобно перьям'. Между двумя рядами бахромы на рукавах привязаны (ровдужными вязками) изображения двойной кости крыла («шетыль лэты»). Название эта кость получила по тому употреблению, которое получили кости крыльев птиц у селькупов. На эту двойную кость навязываются селькупскими женщинами готовые сухожильные нитки. Это своего рода катушка.

Сухожильная нитка называется «шеты», и потому кости получили название «шетыль лэ». («Шетыль» — имя прилагательное от «шеты», «лэ» — 'кость', «лэты» — 3-е лицо единственного числа от «ле» — 'его кость'). По этому же принципу селькупы делают сами такие „катушки“ из рога оленя, бивня мамонта.

На этой кости подвешиваются железные трубчатые подвески. На данной парке на одном рукаве два подвеска, на другом пять. Значение их то же, что и на нагруднике: «тунты чåты» — 'подобно перьям'. На нижние концы костей на рукавах нанесены изображения лапки птицы. Таким образом, как и нагрудник, шаманская парка символизирует собой птицу. Мы видим на ней и части скелета птицы, и крылья, и хвост, и лапки. Желание дать реальный и убедительный образ птицы сказывается в мелких подробностях парки, таких, как разная форма бахромы, разной длины и ширины ремешки, представляющие различные по величине перья, пучок бахромы на мыске парки — хвост, покрой парки — спереди короткий, соответственно телу птицы, сзади длинный — тело птицы с хвостом. В фольклоре селькупов чрезвычайно часты упоминания превращений шамана в птицу-гагару («някᵹ,кᵹ,ы»), в сокола-мышелова («мундолын»). Но никогда он (шаман) не превращался в орла. Так, селькупский герой Йомпа, преследуя «лоз'а», вынимает из кармана сухую шкуру сокола («мундолын»), мнет ее в руках и, прикрепив между своими лопатками, летит в погоню. Ранним вариантом таких моментов является настоящее превращение шамана в птицу (сказки об Иче, Айе и т. п.).

На спине у шаманской парки имеются обычно различные железные подвески.

На парке, хранящейся в коллекции МАЭ, имеется несколько изображений. Вверху — подобное имевшемуся на нагруднике — «шитты кᵹ,аррäкᵹ,ы» — два журавля, соединенные «åрын кэзы» — 'поперечным железом'. Посре-

дине этого железа прикреплены оленьи рога («к̧,оль åтäн åмды» — 'небесного оленя рога').

«К̧,оль åтä» — 'шаманский олень' „имеется" у каждого шамана. Он „находится" на небе, и на нем шаман „едет в дорогу на небесные миры". Этот «к̧,оль åтä» изображается с саблей («кита») на рогах (рис. 24). По поверьям, он вместе с шаманом, в случае надобности, вступает в борьбу с врагами.

Ниже этого «åрын кэзы» на парке имеются подряд сверху вниз три «åрын кэзы» с трубчатыми железными подвесками на концах, прикрепленными на проволочных кольцах пучками. На первом «åрын кэзы» (поперечном железе) имеем по четыре подвеска в пучке, на втором и третьем — по три подвеска. Третье поперечное кольцо, кроме того, имеет еще посредине пучок из четырех подвесков. Все они имеют то же название: «шекты — тунты чаты» — 'наподобие перьев'.



Рис. 24. Шаманский олень. Рисунок селькупа по заданию.

К последнему «åрын кэзы» и тем же кольцам, на которых висят подвески, прикреплена и нижняя подвеска, изображающая кости хвоста. Эта подвеска представляет собой дугу с загнутыми под прямым углом концами, сделанную из перекрученного железа. К ней подвешены два трубчатых подвеска. По бокам парки, около рукавов, между вторым и третьим «åрын кэзы» прикреплена: справа прорезанная медная круглая бляха, изображающая солнце («челыты чåты»). Ее называют «нопк̧,ыль челынтыль лåмпы» — 'на небе находящийся солнечный поплавок'. Слева прикреплена половина подобной же бляхи, изображение месяца («ирäнты чåты»), иначе «нопк̧,ыль ирäнтыль лåмпы» — 'на небе находящийся месячный (лунный) поплавок'. Подобные изображения солнца и луны имеются и на шаманских рисунках селькупов и носят те же названия. На этих рисунках солнце и луна изображены висящими на священном дереве жизни, солнце справа, луна слева. Применение прорезных блях может быть связано с прежними представлениями селькупов о существовании в „подземном мире" солнца и луны, но не целых, а продырявленных. Они и не дают в „подземном мире" такого же света и тепла, как солнце и луна в „среднем мире", обитаемом людьми.

Поклонения солнцу и луне как отдельным божествам у селькупов не наблюдалось. Но значение солнца в жизни человека отмечается в выражениях, подобных «челыты к,умып вэрыңыт» — 'солнце человека держит', т. е. солнцем держится жизнь человека. То, что в давние времена солнце и луна почитались более широко и непосредственно, видно из преданий, сохранившихся у селькупов о «челынтыль к̧,ок» — 'солнечном князе', о месяце, его происхождении, о пятнах на месяце, причем солнце считается более давнего происхождения, чем луна, и представляется женщиной, а месяц — мужчиной. Месячная сторона „вперед идет", а солнце

следует за месяцем. Это находит себе объяснение в мифе о солнце и луне.

Внизу парки, на второй полоске бахромы, по верхним углам мыска прикреплены к ремешкам две фигурки из красной меди, изображающие безголовых одноруких человечков. Это «олыкытыль лоз» — 'безголовый дух' — помощник или «олыкытыль кэча» — 'безголовый племянник'. Они „живут" на ночной стороне неба, внизу земли («пиль нуль пелӓкᵍкᵍын тэттын ылкᵍын»), и „помогают" шаману по пути в эти земли. Особенно важна их „помощь при розыске души больного в загробном мире". По представлениям селькупов, в нижнем мире, где живут души умерших, живут также и уродцы: безголовые, однорукие и безрукие, безногие и т. п. Подобные изображения уродов — духов „подземного, нижнего мира" видим на ровдужном шаманском поясе — «сомбыль чӯ» (см. рис. 3). Самыми „сильными" из этих уродов считаются трехногие. Они „помогают шаману найти душу больного", „обмануть «лоз'ов»-охранителей".

На самом мысе парки прикреплен колокольчик. Колокольчик и многочисленные подвески на парке имеют назначение производить звон и шум, отпугивающие «лоз'ов» с пути шамана, и пугать «лоз'а», проникшего в больного человека.

Проданная Максимом Безруких парка отлична от той, в которой он камлал. Некоторые подвески шаманом сняты, как и с нагрудника. Сняты наиболее ценные изображения духов-помощников, без которых он не мог „обойтись" в дальнейшем, „потеря которых грозила ему бедой". Все, что осталось на костюме, легко восстановить, легко может быть изготовлено заново.

При жизни шаману приходится менять бубен (парку) не только при получении им нового, большего размера, заслуженного им бубна, соответствующего его выросшей власти над духами. Новые бубен и парку и т. д. шаман должен получать и после смерти своих родственников — взрослых. Со смертью родича часть подвесков с левой стороны бубна, с парки и т. д., изображающих духов-помощников, снимается и навешивается на новый бубен, парку и т. д. Бубен, парка, нагрудник с оставшимися подвесками на правой стороне, продырявленные (испорченные), уничтожаются. По представлениям селькупов — „это покойному отходящее имущество («латтарын åзылпытыль утык»)". Собственностью умершего родича это имущество считается потому, что он принадлежал к тому же роду, что и шаман, и в лице своих сородичей (если не лично сам) участвовал в изготовлении и „оживлении" частей шаманской одежды. Он сам как представитель того же рода, что и шаман, имел тех же родовых духов — предков-покровителей. На левой части предметов шаманской одежды привешиваются изображения духов-помощников, доставшихся шаману по наследству от отца, от того, чей шаманский дар он наследует. Эти наследственные духи и призывают его к шаманской деятельности, и изображения их неповторимы. Они должны быть сняты со старых и навешиваются на новые атрибуты. Продырявленные части шаманского костюма с подвесками на правой стороне тщательно завертываются

и вывешиваются на кедр[1] в укромном месте. Обечайка бубна ломается.

Шаману делают новые части одежды и выковывают новые подвески. Оставшиеся подвески также навешивают на новые бубен, нагрудник и парку. Когда умирает шаман, то половину подвесков с его одежды бросают вместе с костюмом, потому что вместе с шаманом умирает и половина его «лоз'ов» (духов-помощников). Остаются в семье только железная шаманская шапка и „живая" половина подвесков. Они хранятся до появления в семье нового шамана. Со смертью родственника жезл (о нем речь впереди) также не бросают, лишь справа подтачивают напильником ножку.

С нашей парки снято изображение «лозыль kₒоры» — 'духа оленя «хора»', на котором (рис. 25) шаман „едет" в „нижний мир", и изображение «локₒа» — 'лисицы'. Это также редко встречающийся дух-помощник шамана. В прежнее время, судя по фольклорным данным, лисица играла большую роль в шаманских представлениях. Повидимому лисица принадлежала к числу „старинных" помощников предков шамана Максима Безруких. Оба эти изображения находились по обеим сторонам первого «åрыт кэзы» вместе с двумя журавлями и рогами оленя. Олень-«хор» был прикреплен слева, лисица — справа. На нижней части парки по сторонам дуги из перекрученного железа имелись два изображения духов-помощников — справа «уткₒыль лоз» — болотный (водяной) дух и слева «лозыль тук» — 'червь подземного мира'. С рукавов сняты колокольцы, прикрепленные в верхним концам изображения костей. Колокольцы, вероятно, сняты по более простым мотивам: их трудно купить вновь, так как подобный товар в торгующие организации не поступает.

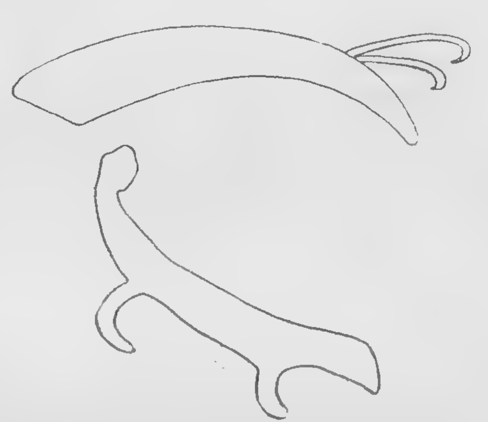


Рис. 25. Схематическое изображение оленя (вверху) и лисицы (внизу).

Для сравнения приведем рисунки парок других встретившихся нам шаманов. Некоторые шаманы имели две парки: одну из шкуры дикого оленя-самца для поездки в „верхний мир" и другую, из медвежьей шкуры, для путешествия в „нижний мир". Такие две парки были у отца шамана Копальчи. На оленьей парке у него имелись изображения духов „верхнего мира", главным образом «kₒаррä» и «тусымыль сурып» — 'крылатых зверей', о которых говорится, что у них: «вэчиты чäŋка тарты ай чаналь лэ, нуш шÿньчокₒыт илåтыт» — 'мяса нет, кожа и голые кости, внутри неба живут'.

[1] Кедр считался деревом загробного мира. В преданиях селькупов говорится, что некогда на кедрах хоронили умерших.

На медвежьей парке имелись изображения духов „нижнего мира“: «қаглал» — ‘крот’, «шӯ» — ‘змея’, «тӯши» — ‘ящерица’, все «ылыль пӓлӓқ — қыль сурып» — ‘нижней стороны звери’. У самого Копальчи, который наследовал шаманский дар от отца, была только оленья парка (рис. 26). На ней имелись изображения и небесных и подземных духов: *1* — крот

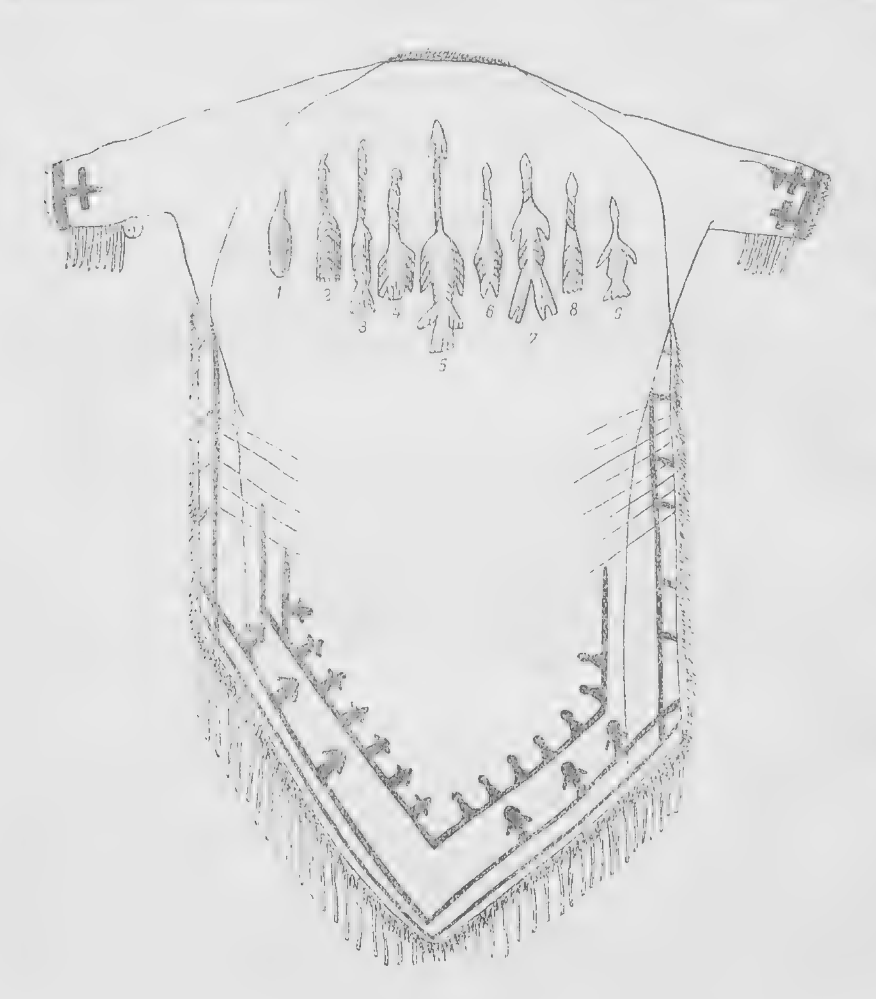


Рис. 26. Парка Копальчи.

(«қаглал»), *2* — гагары («някққы»), *3* — журавль («қаррӓ»), *4* — утка («алқы»), *5* — журавль («қаррӓ»), 6 — утка («шипа»), *7* — орел («лимпы»), *8* — журавль и *9* — утка. Сзади внизу, с левой стороны, на парке нарисованы семь «мӯтыль қумыт» — ‘войско шамана’, с правой — семь безруких духов-помощников „нижнего мира“. Еще ниже — шесть уродцев, три безголовых и три безногих — духи-помощники „нижнего мира“. По бокам парки нашиты пластинки из железа, изображающие ребра.

Еще интереснее по количеству и разнообразию подвесков парки упомянутого выше известного шамана Тама-Ира (рис. 27). Даем, схематически, расположение подвесков. Вверху с боков — широколопастные рога

лося — «пӓкᵹы». Следующие парные изображения интересны тем, что называются также «ᵹаррӓ» — журавль. Изображение их, однако, очень отлично от имевшихся в описываемых частях шаманской одежды. В местах соединения рукава с паркой прикреплены две фигурки человечков, справа один безрукий («утыкытыль лоз кэча») — 'безрукий племянник' и слева «шитты пелӓкᵹкᵹыль лоз» — 'двуполовинный дух'. Точно установить, какая роль приписывается этим «лоз'ам», не удалось. Возможно, что это те же духи „нижнего мира". На рукавах нашиты изображения костей скелета крыла птицы, соответствующие скелету крыла реальных птиц. Имеется

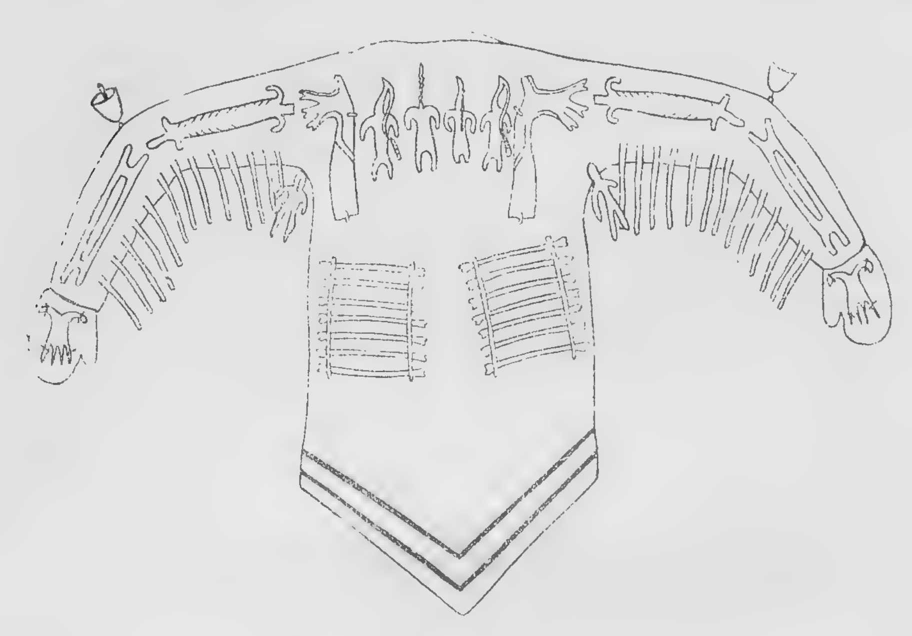


Рис. 27. Парка Тама-Ира.

плечевая кость, двойная кость предплечья и скелет лапки птицы. По бокам парки нашито по семь железных пластин с каждой стороны; они изображают ребра.

Интересна парка шамана Прокопия Тетерина (рис. 28), имеющая значительные отклонения от нормы. На спине в самом верху имеются изображения парных духов-помощников, «нут сурыт» — 'божьих зверей'. Подробнее о них узнать не удалось. Во втором ряду имеются три изображения «лоз'ов»: «утыкытыль» — безруких, «топыкытыль» — безногих, два изображения «лозыль, ᵹоры» — духова «хор'а» (оленя). В третьем ряду имеются семь изображений уродцев — духов „нижнего мира". Кроме того справа имеются два изображения ящерицы («тӯши»), слева — четыре «пумыльтук» — 'божьих червей', шаманского ножа-сабли («сомпыль кита») и топора. Внизу парки, на самом мысе, нашит талисман «нопᵹыны альчипыль пӯ» («ᵹоль пӯ») — 'с неба упавший камень', плоский, обкатанный круглый камень. Под изображениями к парке пришиты два жгута из ровдуги с ответвлениями, на которые нанизаны бусы, а на концах жгутов подве-

шены колокольцы. За эти жгуты присутствующие держат шамана в момент его пляски, чтобы шаман не упал в огонь. В фольклоре часто упоминается о том, что враги шамана, присутствующие при камлании, вызываются держать его и затем внезапно выпускают жгуты, шаман падает в огонь и погибает. На парках встречаются изображения шаманской лодки («ротык»), лука со стрелами («нут ынты и нут тышшя»). Подвески „назначаются“ предками-кузнецами при празднике „оживления“ частей шаманского костюма. Селькупы верили, что, „просматривая имеющиеся подвески, кузнецы указывают, какой из подвесков снять, какой добавить, или утверждают имеющиеся“.



Рис. 28. Парка Прокопия Тетерина.

На рис. 29, являющемся фотографией парки Карлушки-Иры, обращает на себя внимание необычное число ребер (поперечных полос железа), «шекты» («тунты чаты») — железных трубчатых подвесков — и орнамент из кружков, выжженный по подолу.

Основными неизменными элементами селькупской шаманской парки являются ее покрой, бахрома (перья), кости скелета крыльев. Число и качество подвесков варьирует. Есть основания считать, что селькупская шаманская парка целиком должна изображать собой птицу. Надевая парку, шаман тем самым перевоплощается в птицу, подобно упомянутым выше героям селькупского фольклора.

«Сомпыль пимы» — 'шаманские пимы' (рис. 30) схожи с пимами кетского шамана.[1] Шьются обычным покроем, как и обычные летние ровдужные пимы селькупов.[2] Материалом для пошивки пимов (шаманских) является

[1] Анучин, ук. соч.

[2] Летние ровдужные пимы шьются из замши домашнего оленя. Шаманские пимы шьются из выделанной шкуры дикого оленя мехом внутрь, внизу мех подстрижен.

шкура дикого оленя-самца. Сверху делается выпушка из медвежьего меха. Пимы при ношении прикрепляются к поясу ровдужными вязками, украшенными бусинами. Над пальцами прикрепляется изображение медвежьей лапы «корқыт қаты» — 'медвежьи когти'. Спереди на голяшке пимов прикреплена железная пластинка «кункыль лэль кэзы» — 'голенной кости железо', имеющая на своем верхнем конце две головки «ӱс сурыль вэнды» — 'водяного зверя морды'. Сбоку голяшки с одной стороны имеется изображение «сельчи тот ӓмӓсыт» — 'семивыдровой матери', с другой — «сельчи шӱль ӓмӓсыт» — 'семизмеевой матери'. Все эти изображения представляют духов-помощников „нижнего" и „подводного" миров, причем „очень сильных" помощников: медведя, выдру и змею. Особенно „сильным" является медведь, представление о котором дано на пимах полоской медвежьего меха и медвежьей лапой на ступне.



Рис. 29. Парка Карлушкина.

Медведь пользуется большим почетом среди селькупов. В отличие от хантов, манси и других народностей Сибири, у которых до сего времени бытует так называемый „медвежий праздник" в честь убитого медведя, у селькупов такого праздника не сохранилось. В настоящее время не сохранилось ничего целостного, кроме некоторых обрядов, которые, возможно, и являются следами бытовавшего в давние времена и у них празднества в честь медведя. В представлении селькупов медведь считался могучим зверем, обладающим чудесными свойствами и знаниями подобно шаману. По фольклорным данным, медведь был некогда „сыном женщины и какого-то духа, а затем «Нум'ом» превращен за „гордость" в медведя. Медведь „понимает" человеческую речь, „слышит" даже мысли людей и очень „гневается" на непочтительное к себе отношение. „Не любит" пустословия, бахвальства. При добыче медведя (в прежнее время убивали медведя случайно, не охотились за ним специально) охотник-селькуп обращался к медведю с выражающими почтенье словами: „«Мыкамы» («тимнямы»)! Младший брат мой! Не гневайся на меня, это не я убил тебя, а стрела воткнулась в тебя, так как перья орла[1] направили ее в тебя. Это орел убил тебя".[2] Мясо медведя сырым не ели, варили долго. Кровь

[1] Стрелы у селькупов оперялись перьями орла. Для этого до недавнего времени селькупы выращивали в чуме орлов.

[2] Или в более позднее время: „Русское ружье убило тебя, а не я".

медведя старались не пролить, не наступить на нее ногами. Череп хранили, подвешивая его на толстые кедровые жерди.

На р. Тым (правый приток Оби) около каждого селения на берегу на столбе (жерди) стояли черепа медведя, „охранявшего селения от злых духов". На этой же р. Тым проживает селькупский род «Ḳорḳ̆ыт-тамтыр» — Медвежий род'. К этому роду принадлежат все селькупы фамилии Пыршиных, живущих по р. Тым, в его верхнем течении. Центр этого рода сел. «Нӯль атр» — 'Нэлимий ручей'. Территория бассейна р. Тым, от р. Ванджинки — Нельмичьей речки до верховьев р. Тыма, считалась родовой территорией селькупов Медвежьего рода. На этой территории до 1933 г. имелся родовой священный амбарчик («лозыль сэссан») этого рода, где хранилось изображение предка — медведя, вырезанное из листа светлой меди (латуни). У этого амбарчика происходили родовые моления селькупов Медвежьего рода. У членов этого рода до последнего времени существовал запрет брать жен из своего рода. Мужчины Медвежьего рода брали жен из рода «Кӯлӓт-тамтыр» — 'рода Ворона', проживавшего в нижнем течении р. Тым (юрты Кулеевы — фамилия Кулеевы). На Тыму медведей не убивали. Поэтому их развелось там множество. Город «Ḳорḳ̆ыссок» (Каргасок), стоящий на Оби, у устья р. Тыма, имеет селькупское название „Медвежий мыс".



Рис. 30. Шаманские пимы. (Из колл. МАЭ, № 3371-3).

(«Ḳорḳ̆ыт || с» — родительный падеж от «ḳорḳ̆ы» — медведь и 'сок' — мыс). Распоряжение Райземотдела Тымского Нац. РИК'а о вылове медведей, препятствующих разведению молочного скота и лошадей в районе, вызвало протесты селькупов. Попадавшиеся в поставленные ловушки медведи селькупами долго не вынимались, и туши портились[1] (30-годы).

[1] В старину медвежат приручали, выкармливали около чума. В таких случаях медвежонка называли «ман ийямы» — 'мой сын', иначе называть его было запрещено, он „сердился". Существует сказка про старика, который, выращивая медведя, отдает ему лучшие куски пищи, сына же своего кормит костями. Возмущенный сын протестует. Медведь, слыша его слова, очень „гневается", рвется с цепи и в дальнейшем постоянно

В религиозных представлениях селькупов медведь играет большую роль. Перечислим некоторые из этих поверий.

„В семиямном болоте дом «старухи жизни» охраняют два медведя". „В мире умерших вход охраняет «латтарыль тэттыт чипым ӓттынтыль матырыль ķорķы» — 'покойницкой земли конец охраняющий богатырский медведь'. Он не выпускает оттуда злых «лоз'ов», не дает им преследовать шамана после его выхода из покойницкой земли". „Медведь — основной помощник шамана в нижнем мире. Отправляясь в нижний мир, шаман надевает парку, сшитую из шкуры медведя (в этом случае парка — птица нижнего мира), берет в руки колотушку, выкрашенную в темный цвет, обшитую шкурой медведя, садится на подстилку из медвежьей шкуры". Все это медвежье оформление символизирует собой если не полное превращение шамана в медведя, то присвоение им медвежьих черт в возможно большей степени. На рисунках селькупов шаман, спускающийся в „нижний мир", изображается сидящим на медведе (рис. 31).



Рис. 31. Шаман верхом на медведе „спускается в нижний мир". Рисунок селькупа по заданию.

Часто образ медведя — подземного духа переплетается с образом мамонта («кошяр»). Изображение медведя часто совпадает с изображениями мамонта.

В поверьях и фольклоре следующим по силе подземным, „нижнего мира" духом считается выдра. Особенно „сильна" семивыдровая мать. Выдру почитают за ее хитрость, ловкость: нужна большая опытность, сноровка охотника, чтобы добыть выдру. Так же сильна и змея, почитающаяся как мудрое существо. Змей не убивают. В фольклоре нарымских селькупов поминаются огромные змеи, толщиной с бревно, следы которых будто бы можно видеть около рек. После них остается ровная, сглаженная, чистая от травы дорожка.[1] Выходят эти змеи из-под земли во время грозы, чтобы уничтожать злых «лоз'ов». Особенно „сильный" дух-помощник шамана — семизмеевая мать.[2] Кроме этих изображений на пимах, над коленным суставом подвешивается круглая бляшка «пулыль кэзы» — 'коленное железо'. Внизу, около голенностопного сустава, по бокам имеются две завязки, украшенные бусами. Они завязываются сзади, над пяткой, для того чтобы пимы не сбивались.

„вредит" парню. Приручали медведей с целью охоты с ними на диких медведей. У кетов сохранились подобные же сказки о выращивании медведей (см. рукописные материалы Н. Косман, переданные в архив ИЯМ).

[1] Выражение „итти по дороге" селькупы строят, употребляя не продольный падеж от «вэтты» — дорога: «вэтт -омын» — 'по дороге', а в сочетании со словом „змея" («шӱ»): «вэттыш шӱ» («мын») — 'по дороге змеи'. Летняя тропа по-селькупски «сарпы»; ср. санскритское: «сарпы» — 'змея'.

[2] „Хозяйка-мать" всех змей.

«Сомпыль ӯк̥ы» — 'шаманская шапка' делается из узких железных полос (рис. 32). Нижняя полоса — обруч имеет окружность 62 см. Ширина полосы 1.5 см. Верхний и нижний края обруча слегка отогнуты наружу и зазубрены. В диаметре обруч равен 20 см. По диаметру спереди назад укреплена дуга, высотой от основания обруча в 10 см. Один конец дуги укреплен над срединой лба, другой — над срединой затылка. Полоска дуги по своей длине имеет ребро, делящее ее на две части. Каждая часть имеет отверстия — в лобной части четыре отверстия, в задней — два. Сверху посредине дуги прикреплено (проволокой) изображение головы оленя-самца с рогами. На имеющейся шапке морда оленя очень выразительна, рога, сделанные из меди, ветвистые. Впереди шапки, в месте прикрепления дужки к обручу, приделано изображение ножа (на нем имеются три отверстия). Сзади, в месте прикрепления дужки и обруча, и по свободным бокам обруча приделаны две человекоподобные фигурки (а должны быть три, одна утеряна). Железную шапку имел не каждый шаман, и давалась она не раньше седьмого года его „карьеры“. По представлениям селькупов, шаманская шапка, как и весь остальной костюм, хранится в небесном чуме шамана. На земле, в реальном чуме находятся только их вещественные символы — изображения. Шапка надевается не в начале камлания, а лишь тогда, когда шаману самому, без посредства духов-помощников, нужно „проникнуть“ на небо. Нож на шапке называется «сомпыль кита» — 'шаманская сабля'. Служит для „разрезывания“ облаков, мешающих „подъему шамана на небо“. На некоторых шапках имеются три ножа: один надо лбом и два по бокам. Такой же нож имеется якобы и на рогах небесного оленя-самца («к̥оль ӓтӓ») (см. рис. 24), на котором шаман „поднимается на небо“.[1] Этим ножом-саблей шаман сражается со встречающимися ему на пути враждебными духами, в чем



Рис. 32. Шаманская железная шапка. (Из колл. МАЭ, № 3871-4).

---

[1] Интересно, что этот «к̥оль ӓтӓ» — 'небесный олень' родился от «нун морол лозычунты» — 'конца неба духа коня' (!!).

помогает ему и «к̥оль атӓ». Со встречным шаманом, мешающим ему в пути, шаман бьется имеющимися на шапке рогами. Иногда под саблей на шапке бывает подвешена железная вила с двумя лезвиями (рис. 33), являющаяся также орудием „борьбы с духами“. Изображения человечков на шапке пред-

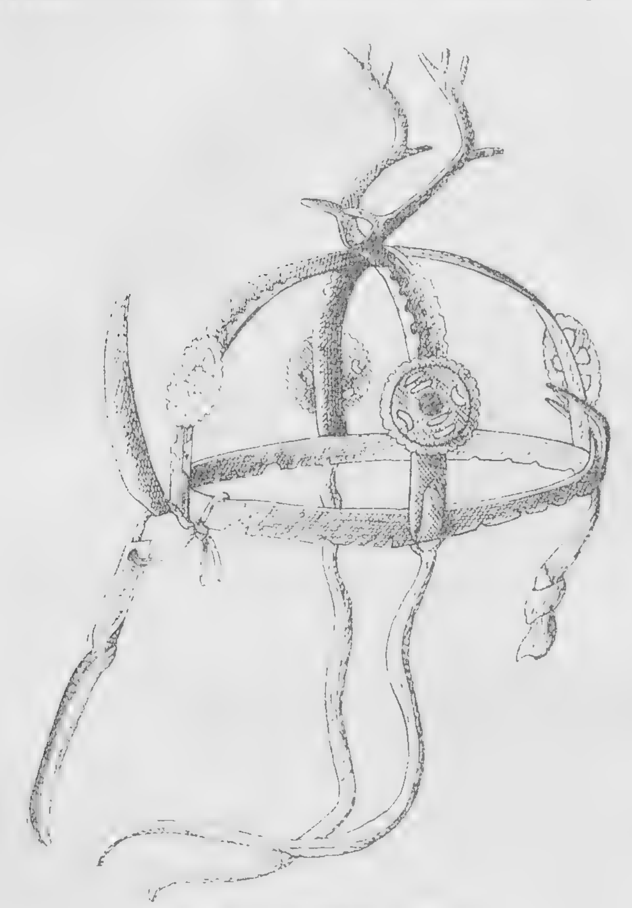
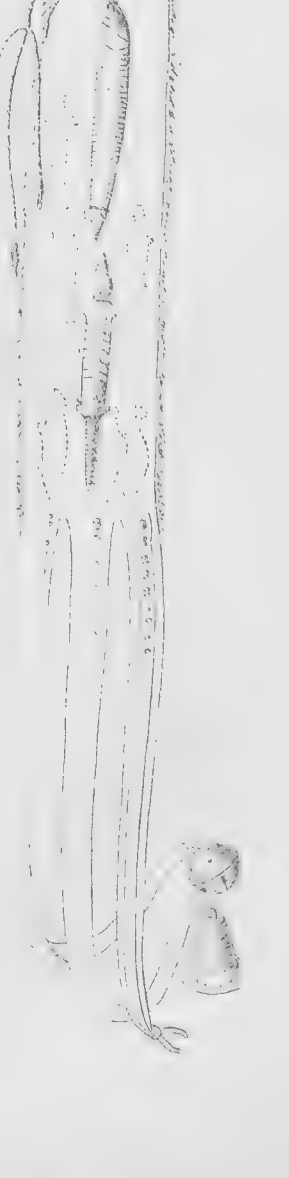


Рис. 33. Шаманская шапка.



ставляют собой «к̥ат к̥умыт» — 'небесных людей', иначе «мӯт к̥умыт» — 'воинов шамана'. Сзади к шапке обычно подвешивается «панышты» — 'коса' (рис. 34). В имеющейся в МАЭ шапке коса по длине равна 110 см. Коса изготовлена из ровдужной полосы шириной около 10 см, от которой по бокам отходят жгуты из ровдуги, разветвляющиеся в свою очередь и украшенные бусами. Внизу полоса разрезана

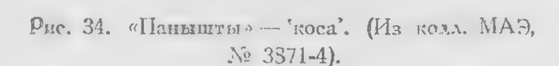


Рис. 34. «Панышты» — 'коса'. (Из колл. МАЭ, № 3371-4).

на три ленты, украшенные крупными бусинами. На концах лент укреплены колокольцы. «Панышты» спускается чуть ниже колен. У места прикрепления косы был привязан, а при продаже снят узелок из ровдуги



Рис. 35. Шаман камлает. Рисунок селькупа.



Рис. 36. Шаманский посох. (Из колл. МАЭ, № 3871).

с волосами умершего шамана-родича. Вся полоса ровдуги обшита по краям опушкой из оленьего меха. На всей поверхности косы вышиты оленьим мехом изображения различных духов-помощников — выдры, крота, ящерицы, журавля. Поверх них прикреплены изображения тех же духов из железа; имеются тут же и человекоподобные фигурки уродцев-помощников. Все изображения, и вышитые и сделанные из железа, идут как бы в одном направлении, к голове шамана.

По объяснению шамана, коса представляет собою дорогу, по которой к нему идут «лоз'ы» снизу вверх. Не случайно поэтому и изображены на косе духи „нижнего мира", ибо только они „идут" к шаману снизу на „среднюю" землю. Интересно изображение камлающего шамана, сделанное селькупом (рис. 35).

К ушам шапки (т. е. по бокам) прикрепляются вязки из ровдуги, при помощи которых шапка завязывается под подбородком. Железная шапка сменяет у шамана ровдужную. Ровдужные повязки есть и у кетских шаманов, но несколько иного вида. По поверьям, надевая шапку, шаман тем самым если не вполне превращается в «ӄоль ӓтӓ» — 'небесного оленя'

то во всяком случае приобретает свойства последнего. То же самое предполагалось и при уподоблении медведю. Шаман, поднимающийся в „небесный мир“, на рисунках изображается сидящим на «ӄоль åтä».

Полный шаманский костюм включает в себя шаманский жезл (рис. 36) «сомпыль тӯры» — ‘шаманский посох’ («тӯры» — ‘лыжный посох’). Эту интереснейшую часть шаманского костюма имеют не все шаманы. По ре-



Рис. 37. Землянка с тремя «кåссыль по».

лигиозным воззрениям селькупов, только наиболее избранные получают от духов-предков приказание иметь «сомпыль тӯры». Эти немногие шаманы знают самую трудную дорогу в страну предков. Посох необходим шаману и как лыжный посох при переходе через ущелья в горах, теснины, и как оружие в борьбе с врагами. Жезл представляет собой железный стержень с железным кружком на нижнем конце, наподобие лыжного кольца. В иных случаях нижний конец раздваивается, образуя как бы ноги посоха. На верхнем конце стержня имеется нечто вроде трезубца, железная поперечная планка с тремя перпендикулярными отростками Концы этих трех отростков имеют вид круглых плоских утолщений.

По словам шаманов, эти три тупых зубца изображают три священных дерева селькупов — березу, кедр и лиственицу. Шаманский жезл очень напоминает изображение селькупами растущего „на солнечной стороне

неба“ «тӯм'ы» — ‘лиственицы’, иначе называемой «номты кассыль по» — ‘богу жертвенное дерево’, к которому шаман мысленно привязывает жертвуемого богу оленя. Стержень жезла обматывается лоскутами светлой (белой, желтой, красной) материи (подобно тому, как в быту селькупы вешают на священные деревья лоскуты: на березу — белый, на лиственицу — красный и желтый, на кедр — черный. Эти деревья носят названия «кассыль по» — жертвенные деревья). К стержню привязываются амулеты, колокольцы. На данном жезле имеем привязанную шкурку крота (рис. 36,*а*) и в узелке передние лапки крота (рис. 36,*б*). После смерти шамана жезл хранится в семье так же, как и железная шаманская шапка. После смерти родственника жезл надтачивается с правой стороны.

Рис. 38. «Ка̊ссыль по» с привязанной жертвой — оленем. Рисунок шамана-селькупа по заданию.

По словам других шаманов, жезл изображает „дерево жизни“ самого шамана. Каждый шаман имеет в переднем углу чума свое личное «ка̊ссыль по». Обычно это лиственица или береза. На него шаман вешает «ка̊ссы»[1] — жертвы, лоскутки. Селькупы верили, что по этому дереву „слово к богу пойдет“ («на понты па̊ромын эты номты қ̥энда»). По этому дереву шаман „поднимается в верхний мир“. У селькупов в Тазовской тундре до последнего времени сохранились столбы — «сырысӓ по» — лестницы, по которым шамана „поднимался на небо“. Столбы эти старинные, новых селькупы теперь уже не ставят. У землянки шамана стояли все три «ка̊ссыль по» — береза, лиственица и кедр (рис. 37). Эти деревья изображают растущие, по представлениям селькупов, на верхнем небе «сельчи ка̊ссыль по» — семь жертвенных деревьев. Три «ка̊ссыль по» принадлежат «лимпыль пелӓт» — ‘орловой половине’ (Орловому роду) селькупов и три «ка̊ссыль по» принадлежат «ка̊ссыль пелӓт» — кедровой половине (роду Кедровки) селькупов. Эти деревья[2] называются «ноп тэттонты нимычармыль кассыль по» — ‘небо с землей связывающие жертвенные деревья’. Около них каждый род приносит свою родовую жертву. Между ними растет одно общее для обоих родов дерево (береза). Около этой березы (рис. 38) приносят жертвы не отдельные роды селькупов, а все селькупское племя.

Личное дерево («ка̊ссыль по») шамана является „деревом жизни“ шамана. Уничтожение, порча этого дерева равноценны смерти и болезни

[1] «Ка̊ссы» — ‘подарок’, ‘бескровная жертва’. Существуют еще два названия для жертвы — «па̊ры» и «пылы». «Пылы» обозначает кровавую жертву, «па̊ры» — любую жертву вообще.

[2] Береза, лиственица, кедр в обеих группах.

шамана. Об этом свидетельствует существующий обычай «нимын чармы» — шаманской присяги'. Если между двумя шаманами возникает спор, кто из них „сильнее“, и разрешить этот спор другими способами не удается, то устраивают «нимын чармы». Шаманы берут свои «кåссыль по» и передают друг другу. Каждый из них разламывает «кåссыль по» противника на мелкие куски, бросает в воду. При разламывании каждый назначает другому срок жизни, по истечении которого противник должен умереть. Победителем считается тот, чье предсказание сбудется.

Посох обычно берется шаманом во время церемонии „оживления“ частей шаманского костюма. Все семидневное камлание шаман проводит не только с бубном, но и с посохом. В обычных сеансах камлания посох употребляется редко.

В данном описании нами соблюдена последовательность, соответствующая последовательности получения шаманом отдельных частей костюма. В основном описание построено на материале экспедиций Г. Н. Прокофьева и Е. Д. Прокофьевой к селькупам в 1925—1928 гг. и Е. Д. Прокофьевой к нарымским селькупам в 1932—1933 гг.

Жертвенное покрывало казымских хантов

Н. Ф. Прыткова

У многих авторов, посвящавших свои работы обским уграм, встречаются упоминания о так называемых жертвенных покрывалах. Сведения эти весьма случайны, отрывочны, и по ним совершенно нельзя составить представления об интересующем нас предмете.

В 1941 г., путем обмена, удалось приобрести в одном из местных музеев[1] хранившееся там хантыйское жертвенное покрывало. Приобретенное покрывало принадлежало казымским хантам, сшито оно из сукна желтого и красного цветов и представляет собою широкую полосу из четырех прямоугольников, обрамленную со всех сторон более узкой полосой из чередующихся по цвету отрезков сукна.

Каждый прямоугольник (32 × 36 см) состоит из рамки и центральной фоновой части, в которую техникой мозаики вшита стилизованная фигура всадника на коне, причем цвета обрамления центральной части прямоугольника и фигуры последовательно чередуются, таким образом два прямоугольника имеют красный фон с фигурами желтого цвета, другие же два прямоугольника — желтый фон с фигурами красного цвета. Достигается это в результате одновременного вырезания одного изображения из нескольких кусков разноцветного сукна и затем сшивания вместе негативных и позитивных изображений разных цветов.

Подобный способ так называемой мозаичной техники подражает орнаментации меховых изделий и широко применяется хантами при изготовлении украшений для одежды, меховых мешков и т. п.

Вокруг всего покрывала пришита опушка из лисьего меха, причем на одной из узких сторон покрывала расположена шкурка с лисьей головы, на противоположной стороне — хвост, а по четырем углам — лисьи лапы, таким образом все покрывало представляет собою как бы распластанную шкуру лисы.

По краям покрывала пришиты кисти (длиной 20—30 см) из двух или трех полосок (шириной 2—3 см) красного и желтого сукна.

---

[1] Ханты-мансийский окружной музей.



Хайтыйское жертвенное покрывало

Покрывало имеет две пары завязок (длиной около 112 см), сплетенных из красной шерсти, с помощью которых оно привязывалось к жертвенному животному.

Находящиеся в собраниях того же музея пятнадцать покрывал описанного типа, происхождением также с Казыма, все без исключения оторочены лисьим мехом, причем длина покрывала находится в зависимости от количества прямоугольных кусков сукна с фигурой всадника, которое варьирует от четырех до пяти, но с преобладанием четырех изображений.

Цвета сукон, употребляемых для пошивки жертвенных покрывал, следующие: красный, белый, черный, зеленый, синий, голубой и желтый, причем преобладает сочетание двух цветов, но делаются покрывала и из сукон трех цветов.

Непременным компонентом в расцветке всех покрывал является красный цвет.

На Казыме лисиц, так называемых „выкормленок", никогда не продавали, а, убив, снимали шкурку и непременно отдавали шайтану («л'энгх'а»); рассматривалось это как специальный „приклад", из этих шкурок и делали опушку для покрывал.

Описанное покрывало, носящее на Казыме название «ай емынг» — 'малая святыня', или 'малое святое',[1] употреблялось при кровавых жертвоприношениях («йир»), когда казымцами приносился в жертву главным образом олень.

Предназначенный в жертву олень («емынг выл'и» — 'священный олень' он же «ал'ым выл'и» — 'обещанный олень' или «рахл'и выл'и» — 'запретный олень'), приведенный на мольбище, накрывался вдоль спины покрывалом и стоял так в продолжение всей церемонии моления («касьтеты вер»); затем, после окончания моления, покрывало быстро сдергивалось с оленя, и последний убивался.

Место хранения покрывала выбиралось в зависимости от того, чьей собственностью оно являлось. Покрывало, принадлежащее частному лицу хранилось им дома в так называемом „шайтаньем" сундучке («л'энгх л'арась»), находившемся обычно в переднем углу жилья. Покрывала же принадлежащие роду или общине, хранились в тайге, в „шайтаньих" лабазах («л'энгх л'опас»).

Изготовлялось покрывало по обету.[2] Дав по тому или другому случаю в жизни обет, ханты направлялся к шаману («сяртынг хэ») и получал от него указания относительно подбора цветов для нового покрывала, а также указание на его исполнительницу. Затем, постепенно, нередко в течение длительного срока, подбирался материал для покрывала.

---

[1] Общим названием для покрывал на Казыме служит термин «емынг» — 'святой'. Описанное покрывало носит название «ай емынг», в отличие от существующего на Казыме другого типа покрывала, имеющего название «вэн емынг», отличающегося по форме и размерам.

[2] Об изготовлении родовых покрывал сведений нет.

Закупив необходимый материал, будущий владелец покрывала отправлялся к указанной шаманом женщине и просил ее принять заказ.

Беременной и менструирующей женщине браться за изготовление покрывала не разрешалось, и приходилось ждать, пока мастерица получит возможность приступить к работе.

После «очищения» женщины ханты привозил ее к себе в дом, где с помощью занавески отгораживалось особое для нее помещение. На шитье покрывала никто не имел права смотреть.

Покрывало изготовлялось в течение семи дней, и все это время мастерица совсем не выходила из-за занавески, причем для нее готовилась особая пища.

На седьмой день устраивалось жертвоприношение и освящалось новое покрывало.

Фигура всадника на коне является канонизованным изображением так называемого «вәрт ики» (обское «урт ики»), выполняющего, по представлениям хантов, функции посредника между людьми и небесными богами и объезжающего вселенную на белом коне.

В коллекциях Государственного Музея этнографии в Ленинграде хранится интересный экспонат, представляющий собою изображение лошади. „Во время недельного религиозного праздника (в ноябре) «мастер» — сын бога неба («Торум'а») является на празднество верхом на этой лошади, причем голова ее бывает повязана красным сукном с золотым позументом, туловище — белой пещкой, а круп — лисьей шкурой с хвостом...“[1]

Этот образ белого коня, покрытого красным сукном и имеющего на крупе лисью шкуру с хвостом, несомнённо тесно связан с происхождением описанного нами покрывала, в котором наличие красного цвета, лисьей опушки является обязательным, и, кроме того, при накрывании покрывалом жертвенного животного на круп последнего приходится часть лисьей шкуры с хвостом.

О наличии жертвенных покрывал у других групп хантов в литературе имеются лишь весьма скудные указания. Наиболее подробные данные о покрывалах приводит Карьялайнен в описании сильно обрусевших хантов с р. Демьянки. При жертвоприношении коровы на ее спину кладут белое покрывало, затем оно снимается и вешается на священное дерево, причем в один из углов его завязываются жертвенные деньги, другой же конец иногда обмакивается в кровь жертвенного животного. „Деньги должны оставаться на жертвенном месте до следующего дня; покрывало и кожа семь дней. По истечении этого срока кожу можно продать, а покрывало, пока не износится, должно висеть в жертвенном сарае, если такой есть, или на чердаке дома“.[2]

Аналогичные жертвенные покрывала имеются и у манси (р. Сосьва). Они выполняют те же функции, имеют изображение идентичного боже-

---

[1] Коллекция С. И. Руденко (1909—1910 гг.), № 1711-491/3.

[2] К. Ф. Карьялайнен. У остяков. Путевые записки. Сибирск. вопросы, 1911 г. №№ 37—39, стр. 141—146.

ства, носящего название «Мир суснэ хум», но отличаются от казымских покрывал формой и размерами.

Мансийское покрывало, называемое «улама»,[1] шьется в виде прямоугольного платка из сукон, чаще всего черного и красного цвета; опушки не имеет; по углам покрывала пришиваются маленькие колокольчики; фигуры всадников располагаются в два ряда.

При принесении в жертву мелких даров последние раскладываются на жертвенном покрывале.

---

[1] Термин сообщен В. Н. Чернецовым; в коллекции С. И. Руденко № 1710, находящейся в Государственном Музее этнографии в Ленинграде, указано другое название: «гор» — 'материя'.

К истории археологического изучения Камчатки

В. В. Антропова

Полуостров Камчатка в археологическом отношении до сих пор изучен крайне слабо. Специальные научные изыскания проводились в 1910—1911 гг. В. И. Иохельсоном. Многочисленные материалы этой экспедиции находятся в Музее антропологии в Москве. Они опубликованы В. Иохельсоном в специальной работе.[1] Случайный характер носили раскопки шведской ботанической экспедиции 1920—1922 гг. Эти материалы сосредоточены в настоящее время в Стокгольме в Музее восточных древностей и обработаны Шнеллем.[2] Еще более случайный характер носили раскопки, произведенные Накаяма в 1932 и 1933 гг. и Ямада Сигекура с 1923 по 1928 г. Результаты этих находок опубликованы в японском антропологическом журнале.[3] Кроме того, имеются богатые коллекции с полуострова, находящиеся в Государственном Музее этнографии[4] в Ленинграде и в Музее этнографии им. Петра Великого Академии Наук СССР,[5] особенно интересны и многочисленны коллекции ГМЭ. Коллекции этих музеев не опубликованы, за исключением небольших сборов из бухты Тарья. Кроме того, в этнографической, географической и геологической литературе имеется целый ряд упоминаний о находках каменного и костяного инвентаря из различных пунктов полуострова. В советской археологической литературе древним памятникам Камчатки

---

[1] В. И. Иохельсон. Археологические исследования на Камчатке. Изв. РГО, 1930, т. LXII, в. 3 и 4.

[2] I. Shnell. Prehistoric Finds from the Island World of the Far East. The Museum of Far Eastern Antiquities (Ostasiatiska samlingarno), Bul. 4, Stockholm, 1932.

[3] Eiji Nakayama. Excavation of the Pit Dwelling Sites at Ust-Kamchatsk on the Eastern coast of the Kamchatka Peninsula. Journ. Antnropolog. Soc. of Tokyo, vol. XLVIII, 2 (544), February, 1933 (на японск. яз.); он же. Neolithic Remains from Western Coas, of Kamchatka Peninsula. Journ. Anthropolog. Soc. of Tokyo, vol. XLIX, 10 (564) October, 1934.

[4] В дальнейшем Государственный Музей этнографии будем именовать сокращенно: ГМЭ.

[5] Сокращенно: МАЭ.

как историческому источнику впервые уделено особое место в написанной А. П. Окладниковым главе („Племена Севера в первом тысячелетии нашей эры") первого тома „Истории СССР" (ч. III—IV, Л., 1940, на правах рукописи), где дана общая характеристика находок и культуры древнего населения Камчатского полуострова. Нашей задачей является дать по возможности наиболее полную сводку всех археологических материалов, относящихся к полуострову, как добытых путем специальных раскопок, так и случайных находок, и указать пункты, свидетельствующие о наличии древних жилищ. Научное освещение, как-то — вопрос датировки



Рис. 1. Внешний вид „юртовища".

памятников, типологизации, происхождение культур и т. д., — не входит в задачу данной работы.[1]

Сводка материалов, представленных в статье, сделана на основании литературных данных и археологических коллекций, имеющихся в вышеуказанных музеях Ленинграда и Москвы. Вполне возможно, что дополнительный материал к этой сводке найдется и в других музеях Союза, но, к сожалению, они оказались недоступными, и поэтому на исчерпывающую полноту данный обзор не претендует.[2]

---

[1] Эти вопросы в значительной степени освещены в работе С. И. Руденко „Культура доисторического населения Камчатки" (Сов. этногр., 1948, № 1), которая вышла из печати в то время, когда данный сборник находился в производстве. (*Ред.*)

[2] В работе Руденко имеется указание об археологических материалах по Камчатке, имеющихся во Владивостокском и Камчатском музеях.

Как специальные раскопки, так и случайные описания древних памятников свидетельствуют, что на Камчатском полуострове широко представлены древние жилища. Древние жилища в обыденных разговорах местных жителей называются „юртовищами". Это название встречается и в литературе. С внешней стороны „юртовища" представляют собой углубления или ямы (рис. 1), поросшие растительностью (шеломайником, хвощами и др.), и часто служат местообитанием камчатских медведей. Приведем описание, сделанное К. Дитмаром в 1852 г.: „Недалеко от берега реки в некотором отдалении друг от друга находились правильные квадратные ямы, имевшие футов 20 в стороне. Они сильно осыпались и были полны сора, но имели еще от 2 до 3 футов глубины. Это были остатки старокамчадальских юрт, большею частью с одним, реже с двумя входами, похожими на рвы".[1]

В. Иохельсон описывает раскопанные им жилища следующим образом: „Форма жилищ была, преимущественно, удлиненный прямоугольник. На Курильском озере они были более или менее четырехугольной формы. Северные постройки по рекам Каврану и Кульки были почти круглые, приближаясь по форме к подземным жилищам коряков. Проход приходился в некоторых случаях на середине удлиненной стороны выемки, в других — на середине поперечной стороны. Самая большая яма 10×9 м была обнаружена на мысе Налачева и наименьшая 4.8×4.5 м — на оз. Налачево. Длина прохода колеблется между 2 и 4.8 м".[2] За исключением случайных находок, все археологические предметы были найдены в подобных жилищах.

Наиболее исследованными являются окрестности Петропавловской бухты, что, несомненно, объясняется лучшей доступностью данного района, по сравнению с другими районами полуострова. Из находок этого района на первом месте стоят раскопки В. Иохельсона. Им в окрестностях Соленого озера (на перешейке бухты Авача) в августе 1910 г. было раскопано 5 древних жилищ, в которых найдено лишь 5 предметов. Наиболее интересные из них: кусок глиняной посуды, молоток из камня и обломок лампы.

На небольшом расстоянии от места раскопок В. Иохельсона на побережье бухты Тарья шведской ботанической экспедицией в 1921 г. было собрано 104 предмета каменного века, из них 39 топоров из кремня, обсидиана, порфира и других минералов. Судя по трем рисункам в работе Шнелля, эти предметы напоминают тесла, на что указывают и их размеры (11 см и больше), отретушированы полностью или частично; наконечники стрел, в количестве 23, преимущественно из обсидиана, различной формы; ножи из обсидиана, в количестве семи, 3 скребка, повидимому, для обработки шкур, лампа эллипсоидной формы. Кроме того, были найдены точильные камни, 2—3 острия из песчанника, возможно, наконечники

[1] К. Дитмар. Поездки и пребывание в Камчатке в 1851—1855 гг., ч. I. СПб., 1901, стр. 210.

[2] В. И. Иохельсон, ук. соч., в. 4, стр. 372.

гарпунов, и предмет из обсидиана, длиною в 3 см, напоминающий изображение человеческой фигуры. Предметов из кости найдено два, один из них — наконечник гарпуна. Участники экспедиции упоминают также о наличии многочисленных остатков древних жилищ в этой местности.

Повидимому, дополнением к находкам шведской экспедиции является коллекция МАЭ за № 5180, доставленная в музей в 1934 г. помощником капитана траулера „Красноармеец" Н. А. Гурьевым. Описание условий находки и сама коллекция опубликованы Д. Н. Левом.[1] Находки были обнаружены в 1932 г. при впадении ручья в бухту Тарья, в яме, вырытой на склоне горы для фундамента возводимой постройки. При осмотре ямы на срезах почвы на глубине в 1.5 м был найден камень со следами обработки человеком. Основание ямы представляло собою суглинок, а выше торф, перемешанный с песком, в нем и были обнаружены орудия каменного века в количестве 46 предметов. Кроме того, в яме имелось большое количество костей, осколков кремня и остатки керамики. Из 43 вещей, доставленных в МАЭ, упомянем следующие: 3 небольших предмета из обсидиана длиною от 3.5 до 4.2 см, напоминающие стилизованные изображения человека; они вполне походят на фигурку из шведской коллекции; 9 тесел из кремнистого сланца, в большинстве отшлифованных, длина их колеблется от 4.6 до 15 см; свыше десятка различных ножей, главным образом из обсидиана, большинство из них листовидной формы с черенками для насадки на рукоять, наибольшая длина ножей 10.5 см; 4 наконечника стрел из обсидиана; 2 наконечника копий из кремнистого сланца длиной 8 и 10 см; 2 скребка из обсидиана и кремня; 1 долото и несколько других предметов.

На северном побережье Авачинской губы, около г. Петропавловска, из многочисленных остатков древних жилищ шведской экспедицией было исследовано три. В исследованных ямах обнаружено 13 предметов каменного века: 3 топора (возможно тесла), 2 наконечника стрел, 1 нож, 1 предмет из обсидиана, напоминающий человеческую фигуру, правда менее человекоподобную, чем находки в бухте Тарья. Остальные предметы по классификации Шнелля попали в разряд разных; они, вероятно, представляют собою осколки различных поделок и точильные камни.

В самом г. Петропавловске производились раскопки в 1928 г. Е. П. Орловой. Особенно интересными оказались находки на юго-западном склоне Мишенной сопки. Здесь на глубине 30—40 см были найдены: лампа-жирник, круглые камни и обломки глиняной посуды, причем один из них имел ручку. Под этим слоем на глубине 70—85 см был обнаружен второй культурный слой, из которого извлечены 9 наконечников стрел из обсидиана, 3 скребка и обломок копья. Предметы нижнего слоя были более тщательно обработаны. Во время разведок в других пунктах Мишенной сопки найдены долото-резец, несколько скребков, в том числе из халцедона, и обломки копий. Из случайных находок

---

[1] Д. Н. Лев. Новые археологические памятники Камчатки. Сов. этногр., 1935, 4—5.

Петропавловске, собранных Е. Орловой, имеются тесло и скребки, повидимому, также вырытые из земли. Все материалы Е. П. Орловой из этого района находятся в настоящее время в ГМЭ и зарегистрированы под № 3929. Несколько предметов каменного инвентаря из г. Петропавловска имеется и в коллекциях шведской экспедиции.

Следующим местом в Авачинской губе, где производились раскопки, является сел. Сероглазка, расположенное на расстоянии 16 км от г. Петропавловска. В этом пункте В. Иохельсоном в августе 1910 г. был сделан 1 раскоп на глубину 1.3 м. В нем, кроме древесных остатков, обломков костей тюленей и обгорелых камней, на глубине 1 м обнаружено несколько предметов каменного инвентаря: топор, кремневый наконечник стрелы и кольцо из порфира неизвестного назначения. Н. Гондатти в 1898 г. в этом поселке было найдено 4 каменных предмета (колл. МАЭ № 443). В вышеупомянутой коллекции ГМЭ № 3929 из того же пункта имеется каменное тесло, найденное на глубине 40—50 см. Этими предметами исчерпываются все известные нам археологические находки на побережье Авачинской губы.

Последующим местом археологических изысканий является сел. Елизово (прежние названия — Старый острог, Завойко), расположенное на берегу р. Авачи, в 26 км от ее устья. Здесь в августе 1910 г. В. Иохельсоном было раскопано 2 углубления, первое разрыто на глубину 90 см (не считая естественной глубины ямы в 1.1 м) и второе, примерно, на такую же глубину. В них были обнаружены: 1 каменный топор, 1 наконечник стрелы из обсидиана, лавровидный клинок из кремня, 2 каменных молотка и кусок глиняной посуды.

В коллекциях МАЭ за № 566 числится 25 каменных предметов из этого же селения, поступивших в музей в 1890 г. от О. Ф. Герца. Среди них каменные топоры различной величины, скребки и несколько осколков со следами обработки. В коллекциях шведской экспедиции имеется обсидиановый нож из этого же пункта.

К. Дитмар, посетивший полуостров в середине XIX в., упоминает о каменных орудиях, обсидиановых и яшмовых наконечниках стрел и, повидимому, скребках, которые были вырыты из земли жителями сел Старый острог.

Кроме того, к случайным находкам из окрестностей г. Петропавловска относится каменное долото в коллекциях В. Иохельсона, найденное при рытье колодца в сел. Калахтырки, и, повидимому, некоторые предметы в собраниях шведской экспедиции.

Несколько севернее Авачинского залива археологические исследования производились на р. Налачевой, недалеко от оз. Налачево, В. Иохельсоном в сентябре 1910 г. Им произведены раскопки 2 древних жилищ на глубину 1.9 и 1.4 м, но кроме следов очага в них никаких предметов не обнаружено.

Раскопки 4 углублений на берегу самого оз. Налачево дали следующие результаты: в 1-м углублении найдены остатки деревянного столба, несколько каменных наконечников стрел и 5 осколков глиняной посуды.

Во 2-м углублении, кроме незначительного количества каменных предметов (долота, осколков стрел и пемзы), найдено 3 осколка глиняной посуды, причем один из них имел ручку с внутренней стороны. В 3-м углублении обнаружено 3 наконечника стрел, 3 долота и пестик из сланца (его длина — 6.2 см, диаметр около 2.3 см). Из 4-го углубления было выкопано лишь 3 предмета. Культурный слой этих углублений расположен на глубине 1 м.

Раскопки В. Иохельсоном на мысе Налачева 6 углублений дали следующие результаты: в 1-м углублении были обнаружены следы очага, раковины моллюсков, несколько стрел или их обломков и ломаный глиняный горшок. Культурный слой находился на глубине 30 см, не считая естественного углубления ямы. 2-е углубление было раскопано на глубину 50 см, в нем найдено несколько наконечников стрел из кварца и обсидиана, целый глиняный горшок с ручками на внутренней стороне и осколки другого горшка. Наиболее интересной находкой является горшок; приведем его размеры: диаметр краев — 40 см, диаметр дна — 2.7 см, высота — 20 см. В следующих 2 углублениях оказалось лишь несколько предметов из камня, главным образом, наконечников стрел. 5-е углубление было раскопано до 1 м, в нем кроме нескольких предметов из камня найдено 7 осколков глиняных горшков, 2 из них имели ручки внутри. 6-е углубление разрыто, примерно, на такую же глубину, как и 5-е. В нем обнаружено 13 предметов и куски белой глины. Наиболее интересными являются: каменная лампа, каменные грузила, долота и кусок пемзы с отверстием.

В. Иохельсон упоминает также о многочисленных остатках древних жилищ в окрестностях оз. Налачево. Это же отмечал и К. Дитмар[1] во время своего путешествия по восточному побережью Камчатки. Он пишет, что пространство от устья р. Налачевой до Бечевинской губы и далее до м. Шипунского покрыто множеством остатков прежних камчадальских юрт. Подобные остатки жилищ Дитмар видел по берегам р. Вагиль. Дитмар указывает очень интересную подробность: наличие у некоторых из них двух выходов. Н. Слюнин,[2] посетивший районы этих рек в конце XIX в., также указывает на многочисленные остатки древних жилищ. К. Дитмар, пользуясь близостью залегания культурного слоя, собрал в Бечевинской губе некоторое количество археологических предметов, которые он разделил на три группы. 1-я группа — наконечники стрел и копий (длина от 3 до 12 см) из обсидиана, реже из кварца. 2-я группа — топоры с лезвием (длина от 6 до 12 см) и 3-ья группа — скребки, повидимому, для обработки кожи. Подобные топоры и скребки, по сообщению Дитмара, бытовали еще тогда у камчатских коряков. Кроме каменных предметов он собрал костяные и остатки глиняной посуды, которые при прикосновении рассыпались. Дальнейшие находки Дитмара относятся к мысу Шипунскому, где кроме каменного инвентаря обнаружена развалив-

[1] Дитмар, ук. соч., стр. 210, 212.
[2] Н. В. Слюнин. Охотско-Камчатский край, т. I. СПб., 1900.

шаяся глиняная чашка и костяной наконечник копья. В этом районе им также отмечены многочисленные следы древних жилищ. Подобные следы он обнаружил на р. Карау (недалеко от устья р. Жупановской) и в устье р. Семячик. Около устья р. Кродакыга Дитмар видел и описал остатки бывшего острога Ешкун. Севернее этих пунктов, а именно в окрестностях Кроноцкого озера, он упоминает о наличии во многих местах полуобвалившихся ям — остатков прежних жилищ.

Внутренняя часть Камчатского полуострова этих широт в археологическом отношении менее изучена. Известны раскопки П. Д. Логиновского (начало XX в.) в сел. Ганал. Здесь найдены каменный жирник и несколько наконечников стрел. В настоящее время эти предметы находятся в ГМЭ под № 2151.

Следующим пунктом находок является район устья р. Камчатки. Н. Слюнин[1] указывает на наличие в этом районе большого количества юртовищ с остатками каменного и костяного инвентаря. В окрестностях сел. Усть-Камчатск летом 1932 г. японцем Накаяма были обследованы многие старые юртовища. Согласно его отчету,[2] им произведены обмеры 60 и раскопано 20 старых землянок. Размеры землянок, приводимые в отчете, следующие: наибольшей 8×7.5 м и наименьшей 3×2 м. Глубина землянок до раскопок составляла от 0.5 до 1 м, что вполне соответствует данным Иохельсона для землянок района р. Налачевой. Вход всегда обращен на юг и запад или юго-запад. Культурный слой обнаружен на очень небольшой глубине. В верхнем слое преобладал каменный инвентарь из обсидиана, в нижнем изделий из этого минерала совсем не встречалось. В разрытых землянках были найдены 5 топоров из роговой обманки (судя по рисунку, они более напоминают тесла), размеры их колеблются от 7.3 до 22 см; затем 5 наконечников стрел из обсидиана и опала, копье из обсидиана (6.2 см длиною); 2 скребка из роговой обманки; ударные камни (повидимому отбойники); обломки каменных жирников; круглый камень, который у автора определен как гиря, сходен с каменными молотками для разбивания костей у чукчей, найдено и несколько других предметов. К сожалению, автор, описывая эти предметы, не делает разграничения между находками верхних и нижних слоев.

Накаяма также указывает на многочисленные остатки старых жилищ в районе устья р. Камчатки (по берегам оз. Нерпичье, в окрестностях Нижне-Камчатска) и вообще по всему побережью Камчатской бухты.

В ГМЭ под № 2151 хранятся наконечники стрел и каменный топор из сел. Усть-Камчатск, поступившие от Н. Д. Логиновского.

Следующим ближайшим пунктом археологических находок является сел. Камаки, в нем Логиновским найдено 5 небольших каменных топоров (Колл. ГМЭ № 2151). В этом же пункте были произведены раскопки Г. А. Крамаренко в 1910 г. Им найдены 2 лампы-жирника, 2 маленьких топора, наконеч-

---

[1] Слюнин, ук., соч., стр. 396.

[2] E. Nakayama. Excavation of the Pit Dwelling Sites...

ник стрелы из обсидиана, несколько обломков орудий и осколков. Эти предметы находятся в МАЭ под № 1755.

Находки из сел. Ключи, ближайшего населенного пункта от сел. Камаки с запада, собраны Логиновским. Они представлены каменным скребком, черепком каменной чащки (вероятно жирника) и несколькими обломками (см. колл. ГМЭ № 2151). Севернее сел. Ключи, а именно в сел. Харчино, Логиновским были произведены небольшие раскопки, возможно, что просто случайно найдены следующие предметы: 6 топоров из камня (длина наибольшего 17 см) и 2 жирника, 1 костяной на высокой подставке (длина — 16 см, ширина — 4.5 см, высота — 0.9 см), другой, повидимому каменный, бóльших размеров: длина — 16 см, ширина 10 см, высота 16 см. В работе Н. Слюнина[1] есть замечание, что на одном из островов Харчинского озера он видел остатки прежних жилищ с кухонными отбросами.

Этими пунктами исчерпываются археологические находки восточного побережья на территории расселения ительменов в XVIII в.; последующие пункты уже относятся к территории расселения коряков. К ним принадлежит сел. Карага; в коллекциях МАЭ за № 442 имеется 7 предметов, привезенных Гондатти в 1898 г. из этого пункта: каменный скребок и различные осколки. Следующие находки относятся к устью р. Кичиги. Здесь, по сообщению Логиновского, им собрано 18 предметов со старого корякского стойбища, а именно: 2 наконечника копалок, 2 костяных шила, 1 костяной наконечник копья, 1 костяной нож, 1 костяной топор, 4 наконечника стрел, 3 скребка, лампы-жирники из песчаника, костяной идол и несколько обломков. Подобные предметы еще совсем недавно бытовали у коряков и, несомненно, очень позднего происхождения. Зарегистрированы в ГМЭ под тем же № 2151.

Наиболее северным пунктом находок на восточном побережье является побережье зал. Корфа (колл. ГМЭ, № 2151), здесь найдены несколько наконечников стрел и другие предметы.

Большой интерес представляют материалы с Карагинского острова. В западной части острова, в бухте Ложных вестей, Логиновским было сделано 4 раскопа. В 1-м раскопе обнаружены предметы: скребки (ножи ?) из кости и камня, 3 наконечника копья, 1 костяное кольцо для крепления гарпуна, 3 пластинки для подбивания полозьев и несколько обломков из кости и камня. Из 2-го раскопа извлечены 3 каменных песта, 1 каменный нож (скребок ?), кость для выкапывания моллюсков из раковин, глиняные черепки, обломок железного топора, железный крючок в костяной оправе и несколько костяных и железных наконечников гарпунов. Предметами из 3-го раскопа были: 2 скребка, 1 наконечник костяного копья (длина — 13 см), 2 костяных предохранителя при стрельбе из лука, 3 костяных ножа для очистки крапивы (длина 14 см), кость для вытаскивания моллюсков, пластинка из китового уса, каменные наконечники стрел и различные обломки каменного и костя-

[1] Слюнин, ук. соч., стр. 396.

ного инвентаря. Из 4-го раскопа извлечено: каменный пест (длина 18 см), 6 каменных и костяных наконечников стрел, 1 костяной нож для очистки крапивы, 1 пуговица из кости, обломок костяной кирки (длина 21 см), кольцо для крепления ремней, позвонок кита, а также различные обломки со следами обработки. Датировка найденных предметов относится к очень позднему времени, на что указывает идентичность их с предметами, бытовавшими еще в XIX и даже в XX вв. у коряков (кирка, предохранитель на палец, и т. д.), а также железные предметы из 2-го раскопа. Базируясь на этих данных, инвентарь раскопок можно отнести к периоду не раньше XVII в. Предметы раскопок находятся в ГМЭ под № 2151.

Этим заканчивается описание археологических находок восточного побережья.

Прежде чем перейти к характеристике западного побережья, остановимся на находках южной части полуострова. Несколько южнее Авачинской губы, около 200 км от самой южной точки Камчатского полуострова — мыса Лопатка, в заливе Лиственичном шведской экспедицией были обнаружены на откосах свыше 20 ям. Из них три были разрыты и из них извлечены следующие предметы: 2 костяных топора, 2 скребка, 1 лампа-жирник, 4 глиняных черепка, из которых два имели ручки внутри, третий — орнаментированный.

Наиболее значительные находки в этом районе были сделаны экспедицией Иохельсона на Курильском озере. Здесь в августе 1911 г. произведены раскопки в 2 пунктах, на берегу р. Озерной, в 3 км от ее устья, и в юго-западной части Курильского озера на мысе Сивуйском. В устье р. Озерной были замечены следы нескольких ям, из них две раскопаны. Одна яма прямоугольной формы, в ней на глубине 0.3 м (не считая естественной глубины — 0.6 м) были обнаружены остатки очага, 2 осколка глиняной посуды, один с ручкой на внутренней стороне, 1 японская монета и точильные камни. В другой яме оказались лишь остатки глиняной посуды, многие с ручками на внутренней стороне. На мысе Сивуйском было обследовано старинное поселение. Разрыто 18 ям-землянок, представлявших в плане четырехугольники. Одна из ям была значительно больших размеров, чем остальные, и с меньшим количеством инвентаря, что дало основание В. Иохельсону считать эту землянку общественным жилищем, где устраивались общественные праздники и собрания древних обитателей.

Из раскопанных ям извлечено много каменного и костяного инвентаря, а также остатков гончарных изделий. Из предметов каменного инвентаря следует отметить: наконечники стрел из обсидиана, кварца и кремня, около 50 штук различных размеров, длина наибольшей 14.1 см (вероятно, некоторые из них являются наконечниками копий). Затем несколько ножей из кварца, андезита и других минералов; свыше 50 скребков из кварца и обсидиана; наконечники копий, наконечники сверл из рогового сланца, свыше 20 каменных топоров; лампы-жирники из кварца и андезита, из них 2 незаконченные обработкой. Некоторые из предметов, определенные В. Иохельсоном как грузила, напоминают каменные молотки

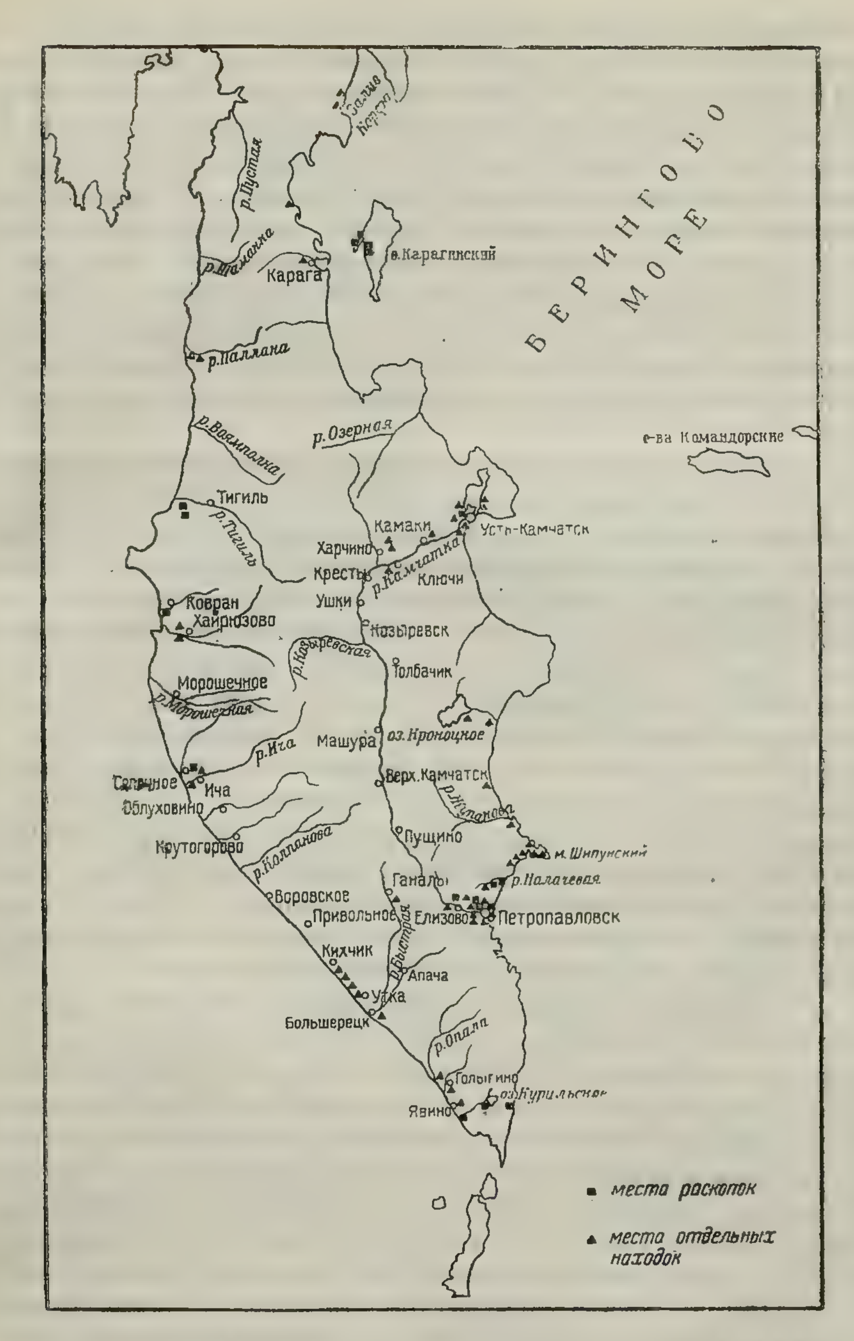


Рис. 2. Пункты раскопок и отдельных археологических находок на Камчатке.

для разбивания мерзлого мяса. Кроме вышеуказанных предметов, из ям извлечены: пест из кварца, долото, точильные камни и многочисленные каменные осколки и обломки. Костяной инвентарь представлен также в большом количестве: наконечники стрел, орнаментированная копалка (?), украшения, гребни, штампы для глиняной посуды, предметы наподобие вертюгов от собачьей упряжи и множество обломков. Большой интерес представляют остатки керамических изделий с ручками на внутренней стороне. Кроме того, в раскопанном материале оказалось 10 предметов из железа, 1 медная вещь и 3 японские монеты XI в. В устье р. Озерной японцем Ямада Сигекура[1] в 1924 г. была раскопана яма-землянка, в которой найдены каменные топоры (вероятно тесла) и другие предметы. Ямада Сигекура упоминает о существовании и других подобных ям-землянок.

Заканчивая на этом описание известных нам археологических находок на юге полуострова, перейдем к археологической характеристике западного побережья. Наиболее южным пунктом находок является пос. Явино. В ГМЭ за № 1755 зарегистрирована коллекция, собранная К. И. Богдановичем, повидимому, в конце прошлого века. Она состоит из 58 предметов, найденных в селениях Явино и Голыгино. Поскольку в регистрационном списке не уточнено место приобретения каждого предмета, то даем их общую характеристику. В этих 2 пунктах найдено 8 каменных топоров, свыше 20 наконечников стрел, скребки (возможно, что некоторые из них выполняли роль женских ножей), ножи, 3 песта, несколько клиньев, долота и ряд других предметов.

Следующим местом археологических находок является устье р. Опала. Здесь в 1924 г. Ямадой Сигекура была разрыта 1 яма-землянка, из которой извлечен каменный наконечник стрелы. Севернее р. Опалы в Большерецке в 1898 г. Гондатти было собрано несколько осколков орудий и куски обработанных камней (колл. МАЭ, № 445).

О многочисленных остатках древних жилищ упоминает В. Головнин[2] во время своего путешествия в начале XIX в. от Большерецка до сел. Кихчиги, на расстоянии 35 верст. В устье р. Ича известны находки Накаяма, собранные в 1933 г. О характере их судить не представляется возможным, так как они не выделены в общем отчете. Известно лишь, что были найдены гири из песчаника; судя по рисунку, они напоминают молот, служащий у чукчей для разбивания мерзлого мяса. Недалеко от сел. Ича В. Н. Тюшев[3] во время своего пребывания на Камчатке в конце прошлого века видел остатки прежнего селения в виде многочисленных ям, известного под названием „Старого Острога". Несколько севернее Ича, в сел. Сопочном, Ямадой Сигекура в 1928 г.

---

[1] E. Nakayama. Neolithic Remains...

[2] Материалы для истории Русских заселений по берегам Восточного океана. Приложение к „Морскому сборнику", 1861, № 2, в. 2.

[3] В. Н. Тюшев. По Западному берегу Камчатки. Зап. ИРГО по общей географ., XXXVII, № 2, СПб., 1906.

была раскопана яма-землянка, в которой найдены остатки каменного инвентаря и следы очага. Известно, что среди найденных предметов есть наконечники стрел. Более северным пунктом раскопок является район р. Харьюзовой. В устье р. Плахэн — притока Харьюзовой в 1928 г. Е. П. Орловой при обвале берега найдены наконечник копья из дымчатого кварца (27.2 × 5.2 см) и небольшой предмет, напоминающий буравчик. Они находятся в ГМЭ под № 4396. По сообщению того же собирателя, в окрестностях сел. Усть-Харьюзово на протяжении около километра встречаются остатки старых жилищ. Их инвентарь представлен в той же коллекции № 4396 скребками из кварца и халцедона (3 предмета). Размеры их меньше обычных. В ближайшем сел. Харьюзово Е. П. Орловой найдены тесло из сланца и скребок из кремнистого сланца (колл. ГМЭ № 4396).

Наиболее значительные и интересные находки в этом районе сделаны экспедицией В. Иохельсона в 1911 г. В устье р. Кавран экспедицией раскопано место, окруженное земляным валом. За валом находились 3 углубления. Культурный слой располагался на глубине 1.5 м. В более верхних и нижних слоях обнаружено незначительное количество остатков инвентаря. Раскопки дали следующие результаты: 50 наконечников стрел, 13 пестов, топоры, копья, грузила, долота, лампы-жирники и другие предметы из камня. Особый интерес представляют обильные находки костяного инвентаря, как то: 3 целые лопаты и 3 обломка, ложки, ножи для расщепления стеблей травы, крючки и другие предметы. Керамика представлена большим количеством глиняных осколков, из них многие орнаментированы, имеются также осколки японской фарфоровой чашки. Кроме того, найдено 2 куска железа и 2 человеческих черепа.

Севернее р. Кавран, в устье р. Кульки (притока Тигиля) Иохельсоном в том же году сделаны 2 раскопа. Как и предыдущие землянки, раскопанные ямы были окружены земляным валом. Размеры первого углубления 7.6 × 6.3 м, второго — 11 × 7.6 м. В них было обнаружено небольшое количество каменного инвентаря — наконечники стрел, песты, топор и осколки гончарных изделий, многие орнаментированные.

Наиболее северным пунктом раскопок на западном побережье Камчатки является район р. Паланы. В 1932 и 1933 г. во время постройки консервного завода в устье реки были обнаружены предметы каменного века, наконечники стрел из различных минералов, топоры, гири типа молотов для разбивания мерзлого мяса, скребки и т. п. Предметы из кости представлены следующими изделиями: наконечники гарпунов (?), ложки, гребни и целый ряд вещей неизвестного назначения. Кроме каменного и костяного инвентаря добыты еще остатки гончарных изделий. Из других более ранних находок в том же селении следует отметить осколки глиняной посуды, из которых один имел отверстие у края, а другой — следы от плетенки, в которую когда-то был заключен горшок, и несколько предметов каменного инвентаря. Они были подарены Иохельсону жителями селения во время его экспедиции.

Кроме вышеописанных находок, в коллекциях МАЭ и ГМЭ имеются археологические предметы, место приобретения которых точно не указано. К ним относятся: топор, клинья, скребок (колл. ГМЭ, № 1650) из Камчатской области; колл. МАЭ № 1304, состоящая из каменного шлифовального топора; колл. МАЭ № 1942, в которой содержатся наконечники стрел, костяные наконечники гарпунов, костяное долото, обломок орнаментированного глиняного горшка и несколько других предметов (из Камчатки). С паспортом „из Камчатской области" в МАЭ имеется коллекция № 1624 из 7 предметов — долота, топора, наконечника копья и др. Заслуживает внимания кусок окаменелого дерева для обтесывания каменных орудий.

Таким образом, как мы видели, научное археологическое изучение Камчатки по существу исчерпывается экспедицией В. И. Иохельсона и отчасти раскопками шведской экспедиции. Как Иохельсон, так и Шнелл сделали попытку классифицировать полученные материалы, выявить их родство с археологическими материалами соседних местностей, в первую очередь Курильских и Алеутских островов. Они также впервые попытались датировать археологические памятники Камчатки. Что же касается раскопок Накаяма то их нельзя признать научными, поскольку они носили случайный характер, и автор подошел к их описанию крайне поверхностно и тенденциозно. Кроме того, при сравнении древней культуры Камчатки с культурами Курильских островов и Японии автор искажает историческую действительность. Неопубликованные материалы и многочисленные следы древних жилищ Камчатки ждут своих исследователей.

Полуостров Камчатка к моменту прихода русских, т. е. к концу XVII в., начиная с 58° с. ш. до мыса Лопатки (конечной точки полуострова) был густо заселен народом палеоазиатской группы — ительменами, а севернее — коряками. Вопросы ранней истории и этногенеза ительменов, как и всей группы палеоазиатских народностей, почти совершенно не разработаны.

Первые исследователи Камчатки, Крашенинников и Стеллер (1737—1742), застали ее обитателей в расцвете каменного века. Орудия и оружия изготовлялись из камня, кости и рога. Железные изделия были настолько редки, что использовались не по назначению, а служили эмблемой богатства. Судя по их описаниям, орудия ительменов и коряков в XVIII в. были весьма близки к неолитическим находкам полуострова, представленным выше. Наконечники стрел, тесла (в различных описаниях они чаще обозначаются под наименованием топоров), скребки, лампы-жирники и другие предметы совсем еще недавно бытовали среди чукчей и коряков. Правда, следует отметить, что некоторые орудия сильно деградировали, так, например, в нескольких случаях прекрасно отретушированные образцы ланцетовидных копий из нижних культурных слоев сменяются грубыми тяжелыми наконечниками, найденными в верхних слоях. Последние находят прямую аналогию в копьях, употреблявшихся совсем недавно коряками при охоте на дельфина как

на священного животного. Повидимому, здесь имела место деградация каменной техники в связи с появлением железа и заменой каменного инвентаря железным.

Что касается костяного инвентаря, то находки его малочисленнее, чем каменного, и обнаружены, главным образом, на севере полуострова (раскопки Иохельсона — на реках Кавране и Кульки, Логиновского — на о. Карагинском). Эти материалы также имеют многочисленные параллели среди „живой" археологии коряков XIX и начала XX вв. Малочисленные находки костяного инвентаря по сравнению с каменным объясняются, вероятно, более быстрой разрушаемостью материала и невнимательным отношением случайных наблюдателей. Костяной инвентарь преобладает в северных районах; можно предположить, что здесь мы сталкиваемся с новой культурой, связанной с близостью коряков-оленеводов, в отличие от южной — ительменской, характерной преобладанием камня.

О процессе производства каменного инвентаря известно очень мало. В описанных находках имеются отбойники, которые, несомненно, служили для изготовления орудий и оружия. В коллекции МАЭ за № 5031 имеется 2 костяных отбойника из кости кита и небольшой костяной предмет для ретуширования каменных орудий. Они получены из сел. Парень в 1931 г. Как сказано в описи коллекции, по просьбе собирателя Н. Н. Билибина, старики-коряки с помощью этих орудий изготовили 2 каменных наконечника копья, один из них остался незаконченным. В этнографических собраниях В. Иохельсона (колл. МАЭ № 956 коряки), есть специальные предохранители в виде наперстка из кости для защиты большого пальца руки от случайных ударов костяного отбойника и костяное кольцо на указательный палец для той же цели.

Особый интерес представляют остатки гончарных изделий. Первые сведения о них мы находим в „скасках" Владимира Атласова. В своей отписке от 1700 г. он сообщает, что ительмены делают посуду из глины и для крепости прибавляют в нее резанные собольи хвосты. Эти интересные сведения не нашли дальнейших подтверждений. В работах Стеллера и Крашенинникова, зафиксировавших быт ительменов спустя сорок лет, нет никаких упоминаний о бытовании глиняной посуды. Археологические находки, однако, полностью подтвердили сообщение В. Атласова.

Последний вопрос, на котором следует остановиться, — о типах археологических памятников. На Камчатке, как мы видели, встречаются только 2 типа последних, а именно жилища и поселения; погребения совершенно отсутствуют, что опять указывает на родство археологических материалов с культурой древних ительменов. Как известно, ительмены, подобно чукчам, выбрасывали мертвых на съедение собакам. Этим же обстоятельством объясняется почти полное отсутствие антропологических остатков.

По работам Крашенинникова и Стеллера, древнее жилище ительменов представляло собой удлиненный четырехугольник, врытый в землю на глубину 2 аршин. На деревянную крышу клались стебли сухой травы,

а сверху накладывалась земля, так что жилище имело вид круглого холма. Оно имело 2 входа, один — в крыше над очагом, другой — сбоку, всегда обращенный к реке, морю или озеру.[1]

Таким образом, описанные Иохельсоном и другими авторами ямы-юртовища вполне сходны с жилищем, зафиксированным исследователями XVIII в.

Дальнейшие научные раскопки на полуострове, несомненно, дадут много интересного материала, прольют свет на раннюю историю ительменов и коряков и на их происхождение.

[1] С. П. Крашенинников. Описание земли Камчатки, т. II. СПб., 1755. — G. W. Steller. Beschreibung von dem Lande Kamtschatka. Frankfurt, 1774.

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
[illegible]

ОПЕЧАТКИ И ИСПРАВЛЕНИЯ

Страница	*Строка*	*Напечатано*	*Должно быть*
108	12 св.	Киты	китыйын
142	16 сн.	притока	системы
145	9 сн.	костюма.	костюма и в деревянной скульптуре.
147	2 „	был	был он
149	18 „	Ляпин,	Ляпин, она
162	9—10 св.	семаннику	семантику
166	18 св.	их	в их
329	6 „	кумани	кумтани

В статье Е. Д. Прокофьевой „Костюм селькупского шамана“ встречающиеся в словах знаки ķ‘ — ķ, — К, — ķ’ следует заменить знаком ķ.

Сборник Музея антропологии и этнографии, XI.

а сверху накладывалась земля, так что жилище имело вид круглого холма. Оно имело 2 входа, один — в крыше над очагом, другой — сбоку, всегда обращенный к реке, морю или озеру.[1]

Таким образом, описанные Иохельсоном и другими авторами ямы-юртовища вполне сходны с жилищем, зафиксированным исследователями XVIII в.

Дальнейшие научные раскопки на полуострове, несомненно, дадут много интересного материала, прольют свет на раннюю историю ительменов и коряков и на их происхождение.

---

[1] С. П. Крашенинников. Описание земли Камчатки, т. II. СПб., 1755. — G. W. Steller. Beschreibung von dem Lande Kamtschatka. Frankfurt, 1774.

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Академии Наук СССР

*

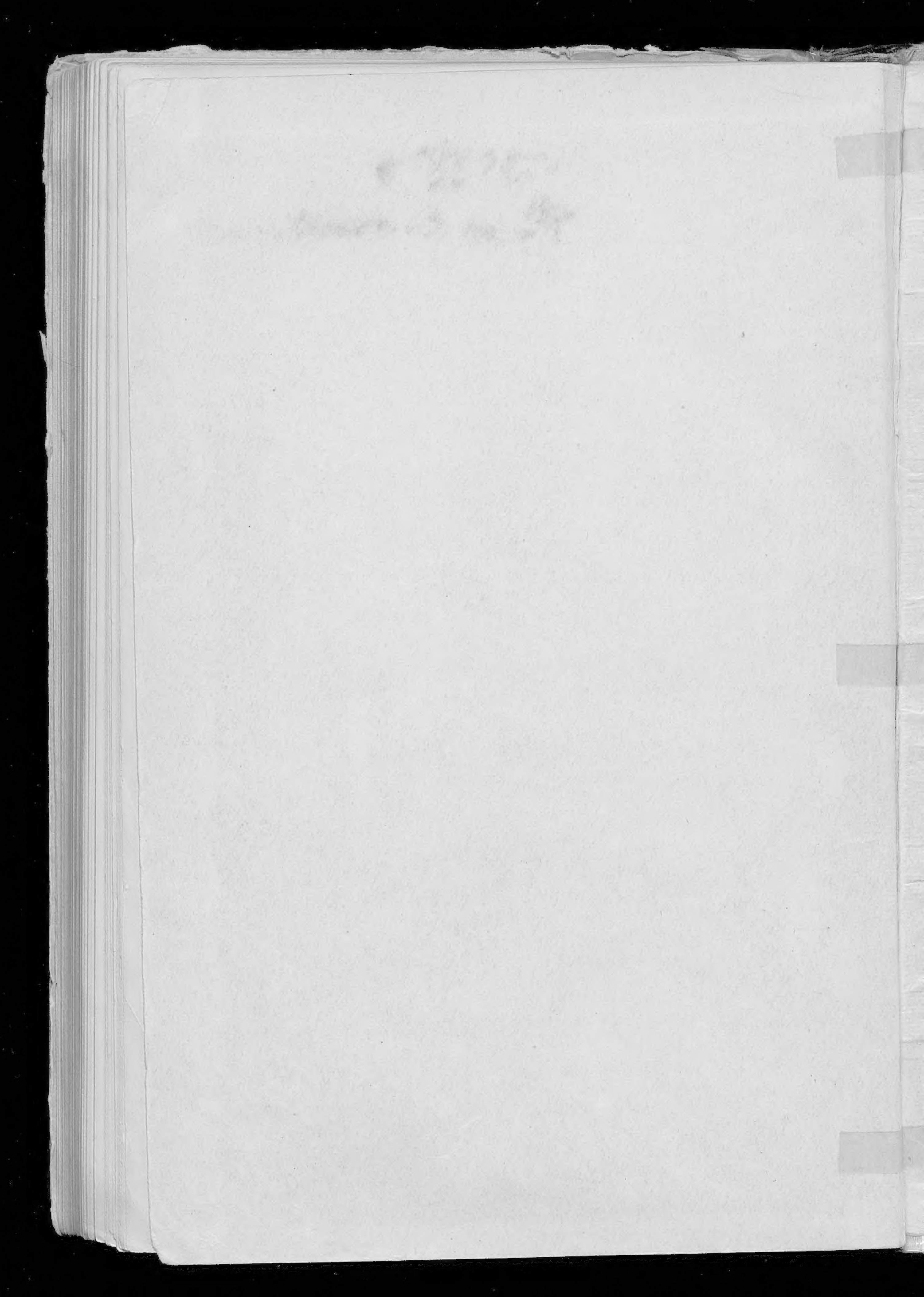
Технический редактор *Р. С. Певзнер*
Корректор *Г. Н. Антик*
и Л. А. Ратнер

*

РИСО АН СССР № 2902. Подписано к печати 3/I 1949 г. Печ. л. $25^3/_4$ + 5 вклеек. Уч.-изд. л. $35^1/_2$. М-00451.
Тираж 1500. Заказ № 1301.

1-я Типография Издательства
Академии Наук СССР
Ленинград, В. О., 9 линия, 12

377



K23354
Флор Кисенковский

30 РУБ.

МАЭ
Ж-373
Т. 11, 1949